La Tierra de Nuestros Antepasados



Shelton Harold Davis

Estudio de la herencia y la tenencia de la tierra en el altiplano de Guatemala

CIRMA
Plumsock Mesoamerican Studies

La tierra de nuestros antepasados

Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
Plumsock Mesoamerican Studies
Serie monográfica: 8

Traducción de C. Margarita Cruz Valladares

La tierra de nuestros antepasados

ESTUDIO DE LA HERENCIA Y LA TENENCIA DE LA TIERRA EN EL ALTIPLANO DE GUATEMALA

SHELTON H. DAVIS

con un epílogo de W. George Lovell



Centro de Investigaciones Regionales
de Mesoamérica
La Antigua, Guatemala

Plumsock Mesoamerican Studies
South Woodstock, Vermont, EE. UU.

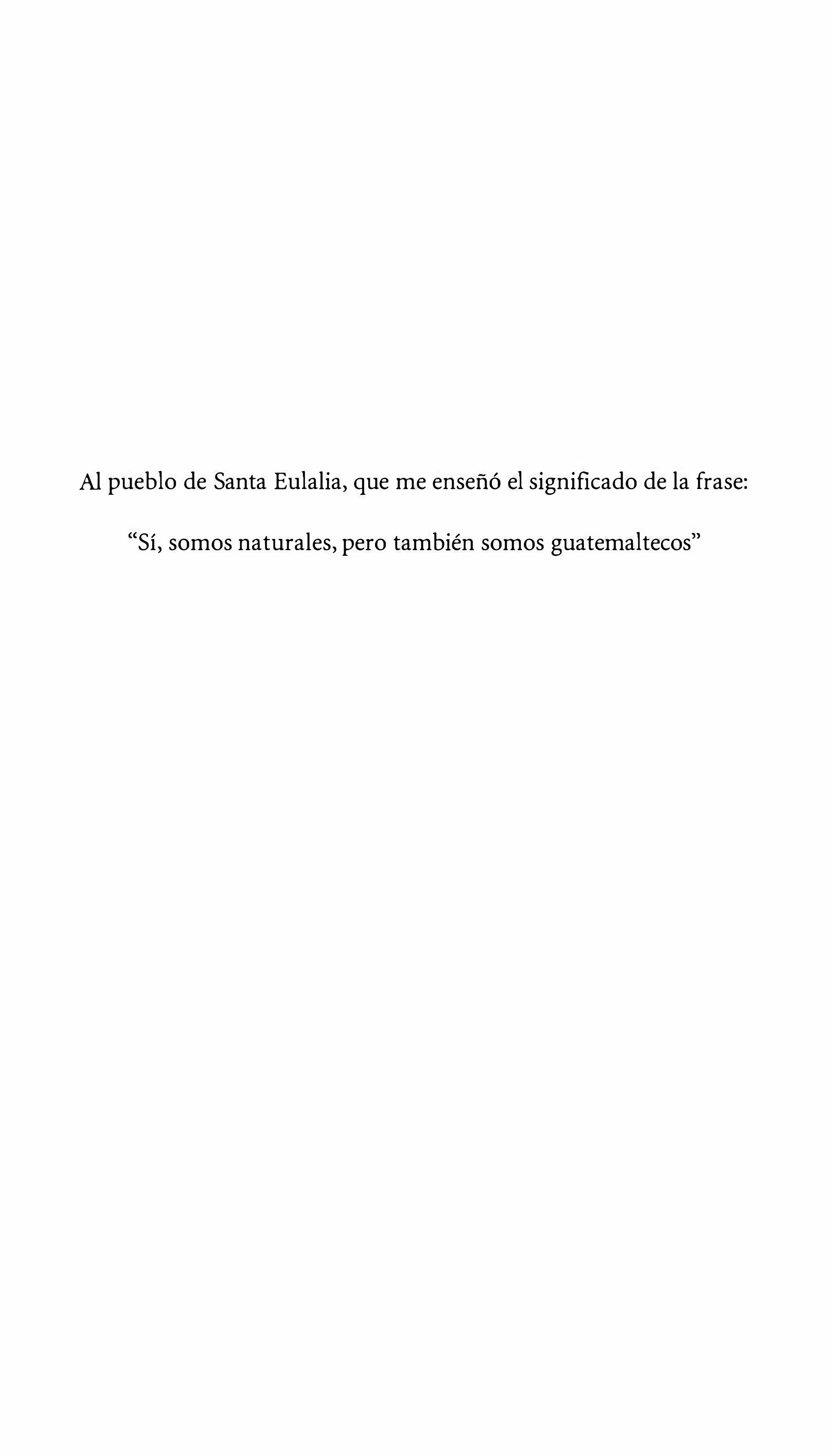
Este libro se deriva de la tesis de doctorado en Antropología Social que el autor realizó en 1970 para el Department of Social Relations de la Universidad de Harvard

Portada: Tres generaciones y la tierra. Fotografía de Shelton H. Davis

Diagramación: Leslie Carlson, Carlson Design Studio

Diseño de cubierta: Kelley Hersey, FOCUS Design

ISBN: 0-910443-13-0
ISSN: 0252-9971
Library of Congress Catalog Card Number: 97-66660



Al pueblo de Santa Eulalia, que me enseñó el significado de la frase:

"Sí, somos naturales, pero también somos guatemaltecos"

CONTENIDO

LISTA DE CUADROS

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE GRÁFICAS Y MAPAS

Introducción a la edición en español

El 29 de diciembre de 1996 se firmó un histórico Tratado de Paz entre el gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), concluyendo así formalmente una guerra civil que duró treinta y seis años y ocasionó la muerte de más de cien mil ciudadanos guatemaltecos. Sin lugar a dudas, la mayor víctima de la guerra civil fue la gran población indígena maya guatemalteca, la cual, durante los amargos años de la campaña de contrainsurgencia de principios de los ochenta, sufrió masacres, el desarraigo de aldeas completas y el desplazamiento de miles de gentes de su tierra ancestral hacia campos de refugiados en el sur de México. A pesar de que las organizaciones mayas no formaron parte de las negociaciones y acuerdos que llevaron al Acuerdo de Paz, sus inquietudes (en parte expresadas a través de la presencia indígena en las organizaciones de la Asamblea de la Sociedad Civil) forman una parte importante de varios acuerdos.

Obviamente, el documento más importante desde el punto de vista maya es el *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* de marzo de 1995. Este acuerdo se firmó durante un período en el cual el Congreso guatemalteco todavía discutía sobre la ratificación de la Convención No. 169 de la Organización Laboral Internacional, relativa a los indígenas y pueblos tribales, y definía las bases institucionales para la creación de una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe en Guatemala. Entre otros aspectos, reconoce la identidad histórica de las comunidades lingüísticas maya, xinca y garífuna de Guatemala, destaca la primacía de la lucha contra todas las formas de discriminación por raza, cultura o sexo y promueve los derechos culturales de los indígenas de conservar sus idiomas, nombres, creencias espirituales, centros religiosos y ceremoniales, lugares sagrados, vestido tradicional y la ciencia y tecnología indígenas. También expone una serie de pasos para la participación de los indígenas y sus comunidades en las reformas educativas, incluyendo los

programas del país para la educación bilingüe intercultural y sus medios de comunicación masiva.

En cuanto a los derechos civiles, políticos y socio-culturales, el *Acuerdo* de marzo de 1995 se centra en los cambios constitucionales necesarios para formar una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe. Además, discute temas relacionados con el reconocimiento de las comunidades indígenas locales y sus líderes tradicionales, el papel de estas comunidades en los procesos de descentralización administrativa y regionalización, la participación de los indígenas y sus organizaciones en todos los niveles —local, regional y nacional— de gobierno y administración, el reconocimiento de las leyes tradicionales dentro de las comunidades indígenas y como parte del sistema nacional judicial y, también, una serie de asuntos importantes relacionados con el reconocimiento, la regularización, la restitución, la adquisición y la protección de las tierras de los indígenas. Finalmente, el *Acuerdo* busca el establecimiento de cinco comisiones paritarias que incluyan un número igual de representantes del gobierno guatemalteco y de las organizaciones indígenas, con el fin de desarrollar un consenso sobre la operación y ejecución de las reformas.[1]

A pesar de que este libro se basa en investigaciones llevadas a cabo casi hace tres décadas y en una sola comunidad maya (el municipio de Santa Eulalia, Departamento de Huehuetenango), esperamos que contribuya a un mejor entendimiento de dos asuntos divulgados en el *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*: uno, el tema vital de los derechos de los indígenas de poseer las tierras de sus antepasados y dos, la interacción entre los sistemas legales tradicionales o indígenas que aún existen en muchas comunidades mayas y su relación con los procedimientos legales y judiciales de la nación.

Aunque no aborda directamente todos los temas destacados en el acuerdo indígena, representa una pequeña contribución

[1] Véase *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas* (México, D.F.: MINUGUA, 31 de marzo de 1995). La Misión de las Naciones Unidas para Guatemala, responsable de verificar el cumplimiento de este acuerdo, ha publicado copias del mismo en español y en varios idiomas mayas. La Convención No. 169 de la Organización Laboral Internacional fue ratificada por el Congreso guatemalteco en 1996 y está programada para llevarse a cabo en Guatemala a partir del 7 de junio de 1997. Varias disposiciones del acuerdo, especialmente en lo que se refiere al reconocimiento de las leyes tradicionales y los derechos de los indígenas sobre la tierra, se han tomado directamente de la Convención de la Organización Laboral Internacional.

para comprender mejor el tema vital de los derechos de los indígenas a la tierra en Guatemala. A pesar de estar basado en el estudio antropológico de una comunidad, trata acerca de temas que son trascendentales para el bienestar de la mayoría de la población maya de Guatemala.[2]

Gran parte de los refugiados que han regresado o que aún permanecen en los campamentos del sur de México, son mayas de habla q'anjob'al, originarios de pueblos como Santa Eulalia u otros municipios vecinos del noreste de Huehuetenango.[3] Durante la década de 1970, mucha gente de estos lugares —huyendo de la pobreza y escasez de tierras en las zonas altas del departamento— se fue a las tierras bajas fronterizas con México, en especial a las regiones de Nentón, Barillas e Ixcán, en busca de tierras y de una nueva vida. Muchas de las masacres de aldeas y los desplazamientos de población que tuvieron lugar a principios de los años ochenta ocurrieron en estas áreas; fue de estas regiones que los sobrevivientes escaparon al sur de México. Las tierras a las que ahora regresan estos refugiados son las mismas que sus padres y abuelos cultivaron en las tierras altas de estas zonas durante décadas antes de que estallara la violencia, o son tierras de propiedad privada o pertenecientes a las cooperativas de tierra caliente que estos refugiados habían ocupado y titulado en la década de 1970.[4]

Después de haber terminado mi investigación de campo en Santa Eulalia en 1969, he regresado al área q'anjob'al en tres

[2] Para obtener referencias de la situación agraria en general en Guatemala, véase *500 años de lucha por la tierra: estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*, 2 tomos, Julio C. Cambranes, editor (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992).

[3] Para obtener referencias de la situación de los refugiados en México, previa a la firma de los acuerdos de paz, véase *Una década de refugio en México: los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, Graciela Freyermuth Enciso y Rosalba Aída Hernández Castillo, editoras (México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, 1992).

[4] La violencia política de la que fueron presas éstas y otras áreas indígenas durante la década de 1970 y principios de la de 1980 está descrita en *Guatemala, cosecha de violencias*, Robert M. Carmack, editor (San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1991); y también en Ricardo Falla, *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)* (Guatemala: Editorial Universitaria de la USAC, 1992). Véanse también las interpretaciones de los efectos de la violencia en las comunidades mayas que hacen Yvon Le Bot en su libro *La guerre en terre Maya: communauté, violence et modernité au Guatemala* (Conde-sur-Noireau, France: Karthala, 1992); y David Stoll en *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1993).

ocasiones (durante el verano de 1973, en 1985 y en 1987), pero nunca con el tiempo suficiente para realizar el tipo de investigación antropológica intensiva que pude efectuar para este estudio (como estudiante de doctorado de la Universidad de Harvard). También he visitado gente de habla q'anjob'al que proporciona mano de obra migratoria en Arizona, California y Florida, pero sólo por tiempo limitado y sin intención de hacer una investigación. No obstante, al revisar mi trabajo después de tantos años y al ubicarlo en un contexto más reciente de estudios e información, estoy convencido de que varios de los temas que abordé son tan relevantes hoy como en el momento de su formulación.

Uno de los temas centrales del libro es la necesidad de considerar los patrones mayas contemporáneos de tenencia de la tierra como resultado de procesos históricos, en especial los que emanan de la sociedad guatemalteca. En el estudio que realicé, documento sobre todo la gran influencia que ejercieron las leyes agrarias y el período de Reforma guatemalteco, así como la economía de plantación del café en Santa Eulalia y pueblos vecinos durante el último cuarto del siglo XIX. La distribución de las tierras del Estado y de las tierras mayas a los grandes cafetaleros y sus agentes, la regulación y eventual privatización de tierras municipales (muchas de ellas poseedoras de recursos forestales valiosos), junto con la movilización de mano de obra indígena fueron algunos de los aspectos más importantes de esta era de crecimiento económico nacional y de reforma agraria.[5]

Cuando hice mi investigación, la importancia del así llamado "siglo del café" y de las leyes del trabajo y de la tierra para los cambios culturales y sociales en el altiplano de Guatemala era reconocida por historiadores y antropólogos.[6] Sin embargo, muy pocos estudiosos han relacionado la influencia que ejercen estas tendencias nacionales en los patrones de herencia y tenencia de la tierra en comunidades o regiones indígenas concretas. Hoy

[5] Para obtener referencias de los cambios económicos y políticos durante el período de Reforma, véase David McCreery, *Desarrollo económico y política nacional: El Ministerio de Fomento de Guatemala 1871-1885* (La Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1981).

[6] Véanse Oliver La Farge, "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures", en *The Maya and Their Neighbors*, Clarence L. Hay et al., editores (New York: D. Appleton Century, 1940), pp. 282-291; Stanford Mosk, "Indigenous Economy in Latin America", en *Inter-American Economic Affairs*, Vol. 8, 3 (1954): 3-25; y Robert A. Naylor, "Guatemala: Indian Attitudes Toward Land Tenure", en *Journal of Inter-American Studies*, Vol. 9, 4 (1967): 619-639.

en día la situación es muy diferente y aumenta constantemente la cantidad de estudios realizados por historiadores y antropólogos sobre el impacto de la legislación agraria nacional a nivel regional y local en períodos y lugares específicos.[7]

Desde el punto de vista de la región nororiental de Huehuetenango, los estudios más importantes son los de W. George Lovell y David McCreery. Los de Lovell ofrecen información y apreciaciones esenciales de temas tan vitales como las tendencias demográficas, epidemias, patrones de asentamiento, relaciones eclesiásticas y tributarias y disputas por tierras intermunicipales en toda la región de los Cuchumatanes, durante el período colonial e inmediatamente anterior a la Independencia, incluyendo los pueblos de Santa Eulalia y San Pedro Soloma. Por otro lado, los estudios de McCreery demuestran la influencia profunda de las leyes del trabajo y la tierra del período de Reforma en las relaciones interétnicas, la movilización laboral, expropiación y privatización de tierras mayas y revueltas indígenas locales, incluyendo un levantamiento poco conocido que se produjo en el pueblo de San Juan Ixcoy en 1898. Los trabajos de los dos estudiosos complementan los escasos materiales históricos que logré reunir durante mi investigación original, los que deberían leerse junto con este libro (al igual que las obras de numerosos estudiosos contemporáneos interesados en la historia colonial y agraria a nivel nacional en Guatemala).[8]

Otro tema de importancia relacionado con cuestiones contemporáneas sobre la tenencia de la tierra es la persistencia de la costumbre para referirse a la tierra, así como para hacer

[7] Véanse, entre otras obras, Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*, 2ª edición (Guatemala: Editorial Catriel, 1996); Jean Piel, *Sajcabajá: muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970* (Guatemala y México, D.F.: Seminario de Integración Social Guatemalteca y Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 1989); y *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*, Carol A. Smith, editora (Austin: University of Texas Press, 1990).

[8] Las referencias básicas son W. George Lovell, *Conquista y cambio cultural: la Sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821* (La Antigua Guatemala y South Woodstock, Vermont: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies, 1990); y David McCreery, *Rural Guatemala 1760-1940* (Stanford, California: Stanford University Press, 1994). Véanse también W. George Lovell, "Landholding in Spanish Central America: Patterns of Ownership and Activity in the Cuchumatan Highlands of Guatemala, 1550-1821", en *Transactions of the Institute of British Geographers*, nueva serie 8, 3 (1983): 214-230; y David McCreery, "Land, Labor and Violence in Highland Guatemala: San Juan Ixcoy (Huehuetenango), 1893-1945", en *The Americas* 45, 2 (1988): 237-249.

transferencias y adjudicaciones de tierras en áreas y municipios indígenas. Aunque es difícil saberlo con certeza sin más trabajo de campo, mi impresión es que subsisten los mismos conceptos sobre tenencia y herencia de la tierra, así como las formas de adjudicar disputas por tierras, al igual que (y entretejidas con) los conceptos nacionales y procedimientos legales en Santa Eulalia y pueblos vecinos de habla q'anjob'al.

En efecto, uno de los temas que destaco en este trabajo es la persistencia de un estado de derecho en Santa Eulalia, que podría denominarse "dual" o "paralelo", y surge de un contexto maya tradicional y legal a nivel nacional. Las muestras más claras de lo anterior son la persistencia del concepto de la tierra como un "regalo de los antepasados" (incrustado en la ideología que rodea la categoría nativa de tierra, la de *stx'otx' jichman*) y el uso aún vigente de mecanismos de *lajti'* (o consenso) para resolver disputas por tierras y alcanzar acuerdos comunitarios o intrafamiliares en Santa Eulalia.[9]

Cuando hice mi investigación, estos sistemas tradicionales experimentaban tensiones enormes como resultado de cambios religiosos y políticos (por ejemplo, nuevas formas de creencias religiosas, introducción de partidos políticos, educación formal y escolaridad, entre otros) que tuvieron lugar en la región de los Cuchumatanes y en todo el altiplano guatemalteco en los años recientes. Sin embargo, a pesar de estos cambios, en los años sesenta la gente todavía utilizaba expresiones "tradicionales" para referirse a la tierra y a las transferencias y conflictos de tierras. Mi impresión es que mientras la gente continúe hablando sus idiomas vernáculos, estos sistemas tradicionales (con todo lo que implican en términos de cosmología, ética y sociedad) seguirán disponibles como modos alternativos de concebir la tierra, sus cualidades religiosas y espirituales y los significados sociales asociados en las áreas indígenas de Guatemala.[10]

[9] Para una discusión del significado de estos sistemas de derecho consuetudinario en otras partes de América Latina, véase *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, editores (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990).

[10] Para obtener información sobre la continuidad de estos sistemas legales tradicionales, véase un estudio muy interesante titulado *yiqalil q'anej kunimaaj tziij'niman tzij: El respeto a la palabra, el orden jurídico del pueblo maya*, por Edgar Esquit Choy y Carlos Ochoa García, editores (Guatemala: Centro de Estudios de la Cultura Maya, 1995).

Este aspecto es sumamente importante porque durante la década pasada se produjo una importante revitalización del interés en los idiomas mayas, en especial entre maestros de escuela de origen maya y otros profesionales que nacieron y se criaron en pueblos mayas.[11] Estos profesionales mayas no sólo han tenido éxito en presionar al gobierno guatemalteco para que reconozca los idiomas mayas, basados en sus propias ortografías, sino que también han empezado un programa de valorización lingüística y cultural sin paralelo en la historia de Guatemala y de muchos otros países de Centro y Suramérica. Algunos de estos profesionales mayas también han puesto énfasis en la necesidad de revitalizar y fortalecer las creencias religiosas, ceremonias, leyes y organizaciones sociales de los mayas, incluyendo las que están relacionadas con la ética tradicional perteneciente a la tierra y los procedimientos de manejo de recursos forestales y naturales.[12]

Tengo la esperanza de que los materiales etnográficos descritos en este trabajo sobre las categorías de tierra, ideologías relativas a la herencia y procedimientos legales que existen entre los q'anjob'ales, contribuyan a este proceso de revalorización lingüística y cultural. Asimismo, espero que su publicación tantos años después de haberlos recopilado, sirva para impulsar más investigaciones de campo relacionadas con la persistencia de sistemas de derecho consuetudinario en otros pueblos y grupos lingüísticos mayas, que puedan efectuar idealmente antropólogos y lingüistas mayas.[13]

[11] Para obtener referencias de diversos movimientos políticos y culturales mayas que surgieron durante la década pasada, véase Santiago Bastos y Manuela Camus, *Quebrando el silencio: organizaciones del pueblo maya y sus demandas, 1986-1992* (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993).

[12] Véase, por ejemplo, *Memoria del Primer Seminario sobre Cultura de los Huista* (Jacaltenango, Guatemala: Asociación Jacalteca "Niman Conhob", noviembre de 1990); y *Memoria de la consulta y perfil del Plan de Desarrollo Forestal y Medio Ambiental Maya* (Guatemala: octubre de 1993). Véase también la interesante monografía *Situación actual de la cultura maya-q'anjob'al y su relación con la identidad étnica* (Santa Eulalia, Huehuetenango: Asociación Maya-Q'anjob'al Eulalense, 1995).

[13] Entre los fenómenos más intrigantes que se han producido en el área q'anjob'al y la región vecina en los últimos años están los primeros indicios de una tradición literaria escrita entre los maestros de escuela y otros profesionales de origen maya. Véase, por ejemplo, la novela q'anjob'al escrita por Gaspar Pedro González del pueblo de San Pedro Soloma, *Junxa Pax'Sat*, traducida al español con el título de *La otra cara* (Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 1992), y al inglés, con

Un tercer tema de relieve en este libro es el papel que desempeñan las presiones demográficas y sus efectos transformadores en la utilización de las tierras indígenas, los métodos agrícolas y los patrones de migración. A raíz de investigaciones de biblioteca realizadas anteriormente, no desconocía los efectos del crecimiento de población en la utilización de la tierra en la región del norte de los Cuchumatanes. En efecto, en los años treinta Raymond Stadelman realizó una investigación auspiciada por el Carnegie Institute de Washington, que indicaba cambios fundamentales en los sistemas agrícolas y de utilización de la tierra de los indígenas de Huehuetenango. Incluso, ya en esta época las presiones demográficas obligaron a los agricultores mayas a acortar los ciclos de barbecho, a incrementar la productividad de la tierra utilizando ovejas para fertilizarla y a alquilar tierras de clima caliente (especialmente en la región de Nentón, a lo largo de la frontera mexicana) para el cultivo del maíz.[14]

Sin embargo, no fue sino hasta que realicé mi investigación de campo en Santa Eulalia cuando adquirí conciencia del alcance de las presiones sobre la tierra y de población, y de la complejidad de sus efectos en los métodos de utilización de la tierra. Uno de los efectos más importantes es la intensificación del uso de la tierra, especialmente a través de la utilización de fertilizantes químicos y la rotación de tierras entre las que se sembraban de antiguas variedades de maíz y aquellas donde se siembran nuevas variedades de trigo (el así llamado *trigo de los padres* introducido por los misioneros de la orden Maryknoll) y papa. De igual manera, no fue sino hasta que realicé mi trabajo de campo que me di cuenta del papel crucial que desempeña la migración entre las estrategias de sobrevivencia de los agricultores q'anjob'ales, no sólo como trabajadores temporales en las plantaciones de

el título *A Mayan Life* (Rancho Palos Verdes, California: Yax Te' Press, 1995). Véanse también los trabajos del escritor de origen maya jacalteco, Víctor D. Montejo, *Testimony: Death of a Guatemalan Village* (Willimantic, Connecticut: Curbstone Press, 1987), su versión en español *Testimonio: muerte de una comunidad indígena en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria de la USAC, 1993); y también del mismo autor, *The Bird Who Cleans the World and Other Mayan Fables* (Willimantic, Connecticut: Curbstone Press, 1991).

[14] Raymond Stadelman, "Maize Cultivation in Northwestern Guatemala", en *Contributions to American Anthropology and History* (Washington: Carnegie Institution, 1940) 6, 33 (1940): 91-125.

café y algodón, sino también en las áreas de tierra caliente, como las zonas alrededor de Nentón y Barillas y la región del Ixcán.[15]

En los años setenta, la cantidad de migración interna de Santa Eulalia y otros pueblos vecinos a las regiones de Barillas y el Ixcán aumentó significativamente, como resultado de la gestión de los padres de Maryknoll para convencer a los agricultores pobres del altiplano de asentarse en sus cooperativas agrícolas recién establecidas en la región del Ixcán, y del interés creciente de parte de agricultores mayas relativamente más acomodados en comprar propiedades y fincas abandonadas por sus dueños ladinos en las afueras de Barillas. Durante este período se produjo cierto auge en la agricultura comercial entre pequeños propietarios mayas en las tierras bajas del noreste de Huehuetenango, incentivados por el crecimiento del mercado nacional e internacional de café, caña de azúcar y cardamomo.[16]

Un gran número de cooperativas y propiedades indígenas fueron destruidas cuando empezó la violencia a fines de los años setenta y principios de los ochenta. Al mismo tiempo, ocurrió otro fenómeno —la migración laboral internacional— que en la actualidad desempeña un papel importante en la región. En realidad, las raíces de la migración laboral a México y los Estados Unidos antecede el surgimiento de la violencia, pues ya en los años treinta algunos mayas de habla mam, originarios de Huehuetenango, emigraban por temporadas a las fincas de café de la región del Soconusco en Chiapas. A fines de los años setenta, sin embargo, el primer grupo de q'anjob'ales (casi todos del pueblo de San Miguel Acatán) realizó el largo viaje a California, en busca de trabajo en la industria textil de Los Angeles.

Cuando estalló la violencia, la migración internacional aumentó significativamente, no sólo por los refugiados políticos de los campamentos en México, sino también por los que emigraban en busca de asilo político y de oportunidades económicas (en numerosas entrevistas realizadas a principios y mediados de los años ochenta, encontré que los dos motivos

15 Para una discusión de estas tendencias, véase el Capítulo 5.

16 Como fuentes de investigación de las migraciones a Barillas y el Ixcán están James Arthur Morrissey, "A Missionary Directed Resettlement Project Among the Highland Maya of Western Guatemala" (tesis de doctorado, Stanford University, Department of Anthropology, 1978); y Joel Simon, *The Rise and Fall of Guatemala's Ixcan Cooperatives, 1965-1989* (Stanford, California: Stanford University, Latin American Studies, 1989).

estaban tan entrelazados que era imposible separar uno de otro) en empresas de productos agrícolas y fincas del norte de México, Arizona, California y Florida. A principios de los años noventa, miles de q'anjob'ales y gente de habla chuj (la mayoría gente joven) se encontraba dispersa por todo Norteamérica, distribuida en importantes enclaves de población en México, Los Angeles y el sur de Florida.[17]

Los efectos de estos patrones de migración internacional en los patrones de herencia y tenencia de la tierra en las comunidades de origen de los emigrantes constituyen uno de los interrogantes principales. La observación superficial indica que ha habido un auge del intercambio y comercio en los pueblos mercado del noreste de Huehuetenango, como San Pedro Soloma, Santa Eulalia y Barillas, debido en parte a las remesas de los que trabajan en los Estados Unidos. Sin embargo, hasta donde yo sé, se desconoce mucho sobre el destino del dinero que sale de los Estados Unidos. No se sabe si se utiliza para comprar tierras o intensificar los cultivos, o si sólo se usa para comprar bienes de lujo y de consumo (radios y grabadoras de transistores y equipo de disco compacto, entre otros, que son artículos normalmente adquiridos por los jóvenes integrantes del flujo de mano de obra agrícola migratoria en los Estados Unidos). Podría concluirse, por ejemplo, que si se inyectara más dinero en las economías locales y regionales a través de las remesas provenientes de Estados Unidos, y si regresaran más personas a sus pueblos y aldeas natales con dinero en sus bolsillos, habrían condiciones para que surgieran nuevos mercados de tierras y más interés en resolver formalmente las disputas por la tenencia y herencia de la tierra a través de la titulación privada de la misma. El concepto de un incremento potencial del valor de la tierra ante las presiones demográficas, la migración y nuevas oportunidades económicas, hace surgir un último tema de discusión acerca de la capacidad del sistema legal de Guatemala para resolver, aunque sea con eficiencia y justicia limitadas, las demandas relacionadas con la tenencia y herencia de la tierra, en particular cuando los litigantes son mayas, como los descritos en este libro.

Uno de los principales argumentos de este estudio es que la mayoría de los conflictos de tierras y herencias en Santa Eulalia se resolvían por medio de procedimientos legales consue-

[17] Para obtener referencias sobre el origen de una comunidad de emigrantes q'anjob'ales en Indiantown, Florida, véase Allan F. Burns, *Maya in Exile: Guatemalans in Florida* (Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 1993).

tudinarios, o eran parte de algún embrollo de la política municipal, la que durante la época de mi trabajo de campo se caracterizaba por ser parcial y corrupta. A pesar de que en esa época no había violencia abiertamente, iba en aumento la cantidad de disputas intrafamiliares que terminaban con el desheredamiento de algunas de las partes, por lo general las más pobres y con menos influencia. Asimismo, había cada vez más disputas dentro de y entre los municipios en los que se producían amenazas de violencia, especialmente en lo concerniente a derechos comunales contra derechos privados sobre los recursos forestales.[18]

Las relaciones tan complejas que existen dentro de las disputas políticas y de tierras a nivel local en el área rural de Guatemala son particularmente difíciles, por lo inadecuado e ineficaz del sistema jurídico-legal del país (en especial desde el punto de vista de la justicia social). En los capítulos 4 y 6 de este libro se discute brevemente este tópico, que amerita más investigación y reflexión sociológica.[19]

El argumento de algunas personas es que al mejorar el registro de la propiedad en Guatemala (por medio de la computarización y descentralización, por ejemplo) se pueden evitar y también resolver algunos de estos problemas de reclamos de herencias y otros conflictos de tierras, impidiendo así que el sistema judicial se vea inundado de casos semejantes, y mejorando así la eficiencia de los mercados de tierras. Aunque

[18] Thomas T. Veblen fue el primero en señalar las luchas que tuvieron lugar por los recursos forestales de las comunidades en el altiplano de Guatemala (Totonicapán), en "The Urgent Need for Forest Conservation in Highland Guatemala", *Biological Conservation*, 9 (1976): 141-154; también en la edición en español, titulada "La conservación del bosque en Totonicapán, Guatemala", *Anales de Geografía e Historia*, tomo LII (1979): 75-92; y en "Forest Preservation in the Western Highlands of Guatemala", *Geographical Review*, 68, 4 (1978): 417-434, cuya edición en español es "Conservación forestal en el altiplano occidental de Guatemala", *Mesoamérica* 4 (diciembre de 1982): 332-355. En *Trees, People and Power* (London: Earthscan, 1993), Peter Utting nos ofrece un relato contemporáneo de lo que ha acontecido en relación a los recursos forestales mayas en Totonicapán y otras áreas indígenas desde que Veblen realizó sus estudios. Este último trabajo indica que existen serios conflictos sociales en torno a los recursos forestales en San Juan Ixcoy y San Mateo Ixtatán.

[19] Uno de los escasos análisis sociológicos del sistema jurídico-legal de Guatemala y sus efectos discriminatorios en la numerosa población maya del país es la tesis de Miguel Angel Curruchiche Gómez, "Discriminación de la población indígena en el ordenamiento jurídico de Guatemala" (Guatemala: USAC de Guatemala, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1976). Este trabajo fue publicado en Guatemala en *Guatemala Indígena*, Vol. XII, 1-2 (1977): 83-94.

resulte convincente el argumento a favor de un sistema de registro de la propiedad más eficiente y descentralizado en Guatemala, no resuelve el tipo de casos de herencias descritos en este libro. Por el contrario, si se moderniza el registro de la propiedad sin cambiar el sistema judicial, podría producirse un incremento en la cantidad de disputas descritas en el Capítulo 6 de este libro (incluyendo los casos de desheredamiento y empobrecimiento).

El sistema de registro de la propiedad necesita ser modernizado en Guatemala, pero esa modernización debe ir acompañada de una reforma legislativa y judicial. Esta reforma podría incluir aspectos tan fundamentales como el reconocimiento y la promoción de los derechos de las comunidades indígenas para emplear procedimientos legales consuetudinarios en la resolución de disputas por herencias y otras disputas contempladas en el código civil, el diseño de cursos de educación legal en idiomas mayas y entrenamiento sistemático de intérpretes, abogados y jueces de habla maya. Asimismo, debería efectuarse una amplia discusión apoyada por el poder ejecutivo para preparar una Ley Indígena general (Véase el Artículo 70 de la Constitución de 1985) y, también, las reformas constitucionales necesarias para ejecutar el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas y varios aspectos de la Convención No. 169 de la Organización Laboral Internacional.

A modo de conclusión, quisiera expresar mi agradecimiento a las personas que me ayudaron en la traducción y publicación en español de *La tierra de nuestros antepasados*. Christopher H. Lutz, fundador del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y codirector de Plumsock Mesoamerican Studies, es un amigo que por años trató de convencerme de que la traducción y publicación de este trabajo de investigación antropológica, aun después de varios años de haberla escrito, sigue siendo una contribución a los estudios sobre Guatemala. Aprecio, pues, el apoyo e interés de Chris y de otras personas de CIRMA y de Plumsock. Entre estas últimas, deseo darle las gracias especialmente a Armando J. Alfonzo Utrilla por su variado apoyo y por el alto nivel de profesionalismo demostrado en todas las etapas de producción de este trabajo, desde el inicio hasta la conclusión de su edición.

Deseo, asimismo, manifestar mi agradecimiento a Margarita Cruz viuda de Drake por su dedicación y magnífica labor de traducción de esta obra, así como a Fernando Peñalosa por tomarse el tiempo de revisar la ortografía y el significado de los

términos en q'anjob'al utilizados en el texto, para garantizar su correspondencia con la ortografía utilizada en la actualidad por la Academia de Lenguas Mayas. Estas dos personas tienen una relación especial, al igual que yo mismo, con el pueblo q'anjob'al. Margarita porque su ex-esposo, David Drake (quien fuera en vida un amigo muy querido y respetado, a quien siempre recordaré), vivió en Santa Eulalia cuando fue voluntario del Cuerpo de Paz al mismo tiempo que yo, a fines de la década de 1970. Fernando, por su entrega en el trabajo que realiza con los q'anjob'ales que viven en Los Angeles y su reciente traducción al español del libro de Oliver La Farge, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Town.* Deseo aclarar que Fernando no es responsable de ningún error que yo pueda haber cometido en la escritura o traducción de palabras y conceptos q'anjob'ales.

Desde la primera vez que visité Guatemala, he conservado, mi amistad con Flavio Rojas Lima y el reverendo Daniel Jensen. A veces pienso que todo lo que sé acerca del país y su gente es producto de las conversaciones periódicas que he mantenido con los dos durante los últimos treinta años.

Por último, quiero agradecerle a mi esposa Mary Clare Gubbins y a mis hijos Rebecca Anne y Peter Daniel Davis, así como a la gente de Santa Eulalia, viva o ya fallecida, y cuyos nombres son demasiado numerosos para mencionarlos aquí. En realidad, pienso que las lecciones aprendidas de mi propia familia son muy similares a las que me enseñaron los habitantes de Santa Eulalia. De unos y otros aprendí el significado de un proverbio que no hace mucho compartió conmigo un amigo de Kenya, al este de Africa. Allí también la gente cree que la tierra es un "regalo de los antepasados", pero dice que "la tierra no nos la dan nuestros antepasados, nos la prestan nuestros hijos".

Espero que la publicación de este libro en español, tantos años después de haber llevado a cabo y plasmado por escrito su investigación, no defraude al pueblo de Santa Eulalia, a sus ancestros, ni a sus hijos.

Shelton H. Davis
Enero de 1997



Ceremonia ante Jolom Conob en Santa Eulalia, 1969. Fotografía de Jerome Liebling.

PRÓLOGO

AUNQUE LA INVESTIGACIÓN SIGUIENTE se hizo en una comunidad local, no se concibe como un estudio de la comunidad. Las cuestiones metodológicas que se presentaron antes de entrar al campo fueron las siguientes: ¿Cómo podía tener importancia nacional una investigación localizada? ¿Cómo podía utilizarse el estudio de una comunidad indígena en el estudio de procesos agrarios nacionales? ¿Cuáles eran las posibilidades de empleo de técnicas etnográficas para el estudio de la nacionalización de comunidades campesinas mayas del altiplano de Guatemala, que habían estado antes aisladas? De ahí que lo que yo perseguía en el curso de la investigación de campo era diferente en cuanto a argumento, alcance y método del estudio tradicional de la comunidad, que con frecuencia, implícita o explícitamente, da por sentado que las comunidades indígenas existen como entidades sociales, económicas y políticas separadas de la nación de la que forman parte.

Al reflexionar sobre estos problemas de método, llegué a interesarme en dos áreas generales de investigación. Primero, en el estudio de la manera en que las instituciones nacionales determinan los procesos sociales, económicos y políticos de las comunidades indígenas y forman parte de las estructuras de desarrollo o de atraso de las mismas. Específicamente, a medida que progresaba el estudio en sí, centré mi atención en la legislación agraria nacional y en las estructuras judiciales nacionales, tal como las utilizan e interpretan las comunidades mayas locales. Y, en segundo lugar, con el fin de formar un marco referencial para hablar sobre la estructura agraria nacional en Guatemala, quería desarrollar una investigación en la que los procesos que detectara en alguna comunidad local fueran lo suficientemente generales en cuanto a su alcance y suficientemente específicos en detalle para ser, por lo menos, aplicables a otras comunidades mayas de la República. Esta fue la razón que me llevó a estudiar la herencia y la tenencia de la tierra.

El trabajo de campo se llevó a cabo en el municipio de Santa Eulalia, departamento de Huehuetenango, en el noreste de Gua-

temala, entre junio y agosto de 1967 y entre abril de 1968 y septiembre de 1969. Santa Eulalia es una de las 315 unidades municipales de Guatemala, con un área de 292 km^2, un centro de población a 2,600 metros de altura sobre el nivel del mar, y 7 aldeas y 17 caseríos, algunos de los cuales están a dos días de camino del centro o cabecera municipal, en tierra de clima caliente. Se asienta en la cima de la Sierra de los Cuchumatanes, colinda al norte con los municipios de San Mateo Ixtatán y Santa Cruz Barillas, al este con Chajul y Nebaj, departamento del Quiché, al sur con San Pedro Soloma y al oeste con San Sebastián Coatán y San Rafael La Independencia. El noventa y siete por ciento de la población de Santa Eulalia habla q'anjob'al, idioma de la familia mam, de origen lingüístico maya.

Hasta hace una o dos décadas, antes de la influencia de la actividad misionera católica, Santa Eulalia era una de las comunidades religiosas más tradicionales de todo el altiplano de Guatemala y de Chiapas. Un excelente estudio de Oliver La Farge, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town* (La Farge, 1947)[1] describe el sistema religioso tradicional tal como él lo percibió en el trabajo de campo que llevó a cabo a principios de la década de 1930. Otro estudio, que escribimos un grupo de personas instruidas del pueblo y yo, publicado en Guatemala por el Instituto Indigenista Nacional en febrero de 1968, indica los cambios ocurridos en Santa Eulalia desde la época de la investigación de La Farge (Comité de Vecinos, 1968). En vista de que estos dos trabajos sobre la comunidad contienen tanta información descriptiva como en el estudio tradicional de la comunidad, no hay necesidad de tratar estos aspectos en este trabajo. Se usarán aquí los detalles descriptivos únicamente cuando se relacionen con el problema general de la tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia.

Durante mis veinte meses en Santa Eulalia viví en el pueblo, aunque viajaba con frecuencia a las aldeas de tierra fría (aldeas a una altura de más de 1,500 metros sobre el nivel del mar) y en dos ocasiones llevé a cabo investigaciones breves en tierra caliente. Debido a la existencia de facciones políticas, religiosas y étnicas en la comunidad, me pareció de suma importancia establecer contacto amigable con todos los sectores del municipio, como una cuestión de relación e investigación. Se

[1] La edición en español lleva por título *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932* y fue publicada por Ediciones Yax Te' y Cholsamaj en 1994

utilizó un intérprete bilingüe entrenado para reunir materiales de investigación en q'anjob'al, presentados aquí como parte de la argumentación de la investigación.

Es difícil determinar hasta qué punto mis conclusiones pueden generalizarse en relación a otros municipios de la región, pero en visitas breves que efectué a pueblos vecinos me convencí de que, por lo menos en las zonas de clima frío, los patrones de tenencia y herencia de la tierra son similares a los de Santa Eulalia. En lugares como San Juan Ixcoy, San Pedro Soloma, San Miguel Acatán, San Rafael La Independencia y Barillas, la tierra se clasifica como en Santa Eulalia, las costumbres relacionadas con la herencia parecen ser las mismas y las instituciones políticas y religiosas son básicamente semejantes. La investigación histórica de títulos de propiedad disponibles en la ciudad de Guatemala indica que la legislación agraria nacional ha tenido impacto en estos municipios, lo mismo que en Santa Eulalia, y que en la actualidad también en éstos se está recurriendo a los tribunales de justicia para fallar en conflictos de tierra. Pero sólo la residencia e investigación intensiva en estos municipios pueden establecer estas impresiones como hechos.

De manera más específica, la investigación de campo implicó una serie de métodos que se describen a continuación:

1) Durante mi primer verano de trabajo de campo y en los primeros meses de mi siguiente estancia en Santa Eulalia, trabajé casi exclusivamente con dos informantes, tratando de entender conceptos tradicionales de estructura social, en su relación con problemas de herencia y tenencia de la tierra. Esto suponía un estudio de las categorías locales de parentesco, matrimonio y herencia y, en particular, un análisis de los diversos ambientes lingüísticos y semánticos en los que se utilizaba el término q'anjob'al *tx'otx'* (tierra).[2] El resultado de esta investigación se presenta en los Capítulos 3, "*Stx'otx' Jichmam*: La tierra de nuestros antepasados" y 4, "Política de reclamos de herencias y conflictos".

[2] La ortografía utilizada para los términos en idiomas mayas en este documento es la autorizada por la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y es oficialmente reconocida por el gobierno de Guatemala. Los términos en q'anjob'al aparecen en cursiva en el texto y se traducen, cuando es necesario, a sus equivalentes en español. En la mayoría de los casos, los nombres toponímicos usados en mapas o incluidos en el *Diccionario geográfico de Guatemala* (Dirección General de Cartografía de Guatemala, 1962) se han conservado en su forma convencional, sin que se emplee la nueva ortografía maya.

2) Desde abril hasta agosto de 1968 pasé la mayor parte del tiempo en la aldea de Nancultac, llevando a cabo trabajo de censo y mapeo. Se hicieron bocetos de mapas de toda la aldea, enlistando todas las unidades residenciales, nombres de lugares, límites de agrupaciones ancestrales, regiones boscosas y recursos acuíferos. En cada vivienda se recopilaron datos demográficos sobre sexo, edad, relación, afiliación religiosa y lugar de nacimiento de cada uno de sus miembros. Posteriormente, dos residentes de la aldea revisaron la veracidad de este primer censo y recopilaron datos agrícolas de cada familia para el año agrícola 1968.

3) En agosto de 1968 sostuve la primera ronda de entrevistas que duraban todo el día con el jefe de familia más viejo de cada uno de los 30 grupos ancestrales de Nancultac. Durante esas entrevistas se recopilaron genealogías, se trazaron relaciones entre las familias que ocupaban el patrimonio de tierras de los antepasados y se analizaron los reclamos por herencias. En enero de 1969 regresé para realizar una segunda ronda de entrevistas con los mismos hombres, esta vez durante dos días, relacionadas con aspectos de escasez, conflictos y utilización de la tierra en las propiedades de sus antepasados. Los resultados de estas entrevistas se presentan en el Capítulo 6, "Patrones de herencia en Santa Eulalia".

4) Durante la investigación, me interesaron los efectos del crecimiento demográfico en la escasez de tierras, un problema que a menudo se menciona en la literatura sobre Guatemala, pero pocas veces se analiza con profundidad o en detalle. En el transcurso de la investigación desarrollé los siguientes métodos de análisis de fenómenos demográficos:

   - una comparación de los censos nacionales y las estadísticas del registro civil para Santa Eulalia entre 1950 y 1968
   - un estudio de la estructura por edades en la aldea de Nancultac
   - un estudio de la historia reproductiva de 400 mujeres de los municipios de Santa Eulalia y Jacaltenango
   - un estudio de los patrones permanentes de migración urbana entre mayas residentes de Nancultac y la población ladina del pueblo

- un análisis de la relación entre la presión demográfica relativa en Nancultac y el tamaño de las operaciones agrícolas, la utilización de la tierra y las migraciones de mano de obra estacional.

Los resultados de estas investigaciones demográficas se presentan parcialmente en el Capítulo 5, "La ecología cambiante de la tenencia y la herencia de la tierra".

5) En la Sección de Tierras y el Archivo General de Centro América en la ciudad de Guatemala, en varios archivos municipales y en los archivos sagrados de líderes religiosos tradicionales, existe gran cantidad de títulos de tierra que datan del período colonial y aumentan después de 1871 en los municipios de Huehuetenango. Afortunadamente, obtuve la autorización de varios funcionarios públicos y religiosos para ver y copiar estos documentos, y dediqué la mayor parte de mi tiempo a esta investigación de archivo. El Capítulo 2, "Historia de la titulación de tierras en Santa Eulalia", trata de esta investigación histórica.

6) Durante mi estancia en Santa Eulalia y, sobre todo, durante los meses de septiembre y octubre de 1969 que pasé en la ciudad de Guatemala, investigué la documentación sobre problemas de herencia y tenencia de la tierra en Guatemala. Esto implicaba, principalmente, leer los estudios sobre estructura agraria del gobierno y de agencias internacionales, así como varios estudios históricos sobre derecho agrario nacional. Fue particularmente valioso leer esos documentos cuando estaba en el campo, ya que me permitieron comparar las tendencias nacionales con patrones y prácticas locales. Parte de esta investigación aparece en los capítulos de introducción y en la conclusión.

Como en todo trabajo de campo antropológico, uno se siente profundamente agradecido y en deuda con las personas que han ofrecido consejo, asesoría y amistad. Mi primer compromiso es con los habitantes de Santa Eulalia que me orientaron en sus formas de vida y me aceptaron como antropólogo y amigo: mis asistentes mayas, varios informantes, la corporación municipal, los residentes de la aldea Nancultac, los líderes religiosos y políticos de la comunidad, el voluntario del Cuerpo de Paz local, el propietario de la casa donde residí, mis vecinos y varias otras buenas y humildes personas, demasiado numerosas para

mencionarlas aquí. Dedico este estudio a los residentes del municipio de Santa Eulalia y a su futuro como ciudadanos de Guatemala. Todos los nombres de las personas mencionadas en el Capítulo 6 son ficticios, para proteger el anonimato de quienes, con tanta amabilidad, me proporcionaron información sobre la tierra donde ellos y sus ancestros han vivido y trabajado.

En el transcurso de mi investigación, también encontré el apoyo abierto y generoso del gobernador de Huehuetenango, de la Dirección General de Estadística, el Instituto Nacional de Transformación Agraria, el Instituto Geográfico Nacional y los archivos Nacional del Gobierno, de la Sección de Tierras y General de Centro América. Doy sinceramente las gracias a estas respectivas agencias gubernamentales, a sus directores y a sus empleados.



Alcalde rezador orando, Santa Eulalia, 1969. Fotografía de Jerome Liebling

1

Planteamiento del estudio de la tenencia y la herencia de la tierra en el altiplano de Guatemala

Este estudio trata de Santa Eulalia, una comunidad maya en la Sierra de los Cuchumatanes del altiplano de Guatemala. En él se describe, histórica y sociológicamente, un sistema de tenencia y herencia de la tierra, tal como funciona en el contexto de esta comunidad específica. A manera de introducción, sin embargo, se estimó necesario plantear los aspectos más generales de método y aproximación que sustentan esta descripción.

Idealmente, todo estudio sobre tenencia y herencia de la tierra en Guatemala debería contener dos elementos. Primero, una teoría que describa la estructura social actual de Guatemala, su desarrollo histórico y la relación entre las estructuras sociales agrarias y los procesos políticos y económicos nacionales. En segundo lugar, un conjunto de materiales empíricos que indique la utilidad de dicha teoría, especialmente en cuanto a la explicación de las diferencias regionales y étnicas en los patrones de tenencia y herencia de la tierra. Aunque considero que el estudio teórico y comparativo de la tenencia y herencia de la tierra es de primordial importancia, he dejado intencionalmente estos problemas para el capítulo final. Por tanto, en esta

introducción me centraré en los problemas que se relacionan específicamente con la descripción antropológica subsecuente. Mi propósito aquí es señalar ciertos métodos y aproximaciones que forman la base de este relato antropológico y que, a pesar de no formar parte de un esquema teórico en sí, constituyen el supuesto en el que debe basarse una teoría de tenencia y herencia de la tierra, especialmente en las regiones indígenas de Guatemala.

Dado que Santa Eulalia es una comunidad maya, este documento tratará de la tenencia y herencia de la tierra desde una perspectiva maya q'anjob'al. Es decir, me parece de extrema importancia que en un estudio de este tipo en regiones predominantemente indígenas de Guatemala se acepten y analicen las premisas culturales y lingüísticas en las que se basan los sistemas de estructuras sociales y agrarias. Del mismo modo que términos tales como tierra, herencia, arrendamiento, terrateniente, tenencia, entre otros, tienen una importancia social y cultural en español —diferente, digamos, de sus equivalentes en francés o inglés— también los términos para referirse a la tierra en q'anjob'al (*tx'otx'*), chorti' (*rum*) y chuj (*lum*) tienen referencias semánticas que deben analizarse por su contenido cultural y social.

Gran parte de lo que se tratará en este trabajo será un estudio de semántica cultural, un intento de entender lo que quiere decir la gente que habla q'anjob'al cuando se habla de tierra, herencia, tenencia y similares. Esta presentación metodológica se deriva de mis propios antecedentes como estudiante de antropología social, así como de la convicción de que una verdadera comprensión de la tenencia y herencia de la tierra en el altiplano sólo podrá llegar al nivel de una investigación comparativa cuando los sistemas culturales individuales se analicen profunda y minuciosamente.

El enfoque semántico y cultural se hace más evidente en los Capítulos 3 y 4. En el primero de ellos presento y analizo una serie de categorías q'anjob'ales de tenencia de la tierra y me centro en una categoría específica, *stx'otx' jichmam* (la tierra de nuestros antepasados), con el propósito de analizar la ideología de la sucesión que sustenta la categoría de tenencia. En el Capítulo 4 presento tres ideas culturales referentes a los conflictos de tierras y su resolución en Santa Eulalia. La primera de éstas se refiere a la naturaleza del conflicto tal como se concibe culturalmente; la segunda es una estrategia de resolución de conflictos tradicional, que hoy todavía se utiliza para poner fin a disputas por tierras,

pero de manera diferente que en el pasado; la tercera es un modelo contemporáneo de resolución de conflictos en el que las disputas por tierras se llevan ante los organismos nacionales de justicia, para que sean solventadas.

Al recopilar datos y analizar estos conceptos de tenencia, herencia y conflicto, traté expresamente de abandonar las categorías españolas e inglesas por aquellas que tenían relevancia cultural para los hablantes de q'anjob'al en Santa Eulalia. A pesar de que aquí no se ofrecen pruebas de que estos modelos reflejen el modo local de concebir la tenencia y herencia de la tierra, considero que otros antropólogos interesados en esta región pueden utilizar estas concepciones como base para comunicarse con los q'anjob'ales.

Las relaciones históricas de los mayas con las estructuras económicas y políticas nacionales de Guatemala sugieren un segundo método o manera de abordar el estudio de los sistemas de tenencia y herencia de la tierra en el altiplano; es decir, el estudio de las relaciones específicas entre la legislación agraria y la tenencia de la tierra en las comunidades mayas. En Guatemala, como en toda Latinoamérica, abundan los estudios sobre legislación agraria. Existen compilaciones de leyes nacionales período por período, tales como la de Pineda de Mont (1890), sumarios completos de legislación agraria, como *444 años de legislación agraria, 1512-1957* (Méndez Montenegro, 1960) y más trabajos históricos, como *Evolución económica de Guatemala* (Solórzano, 1963) y *Realidad jurídica del indígena guatemalteco* (Hernández Sifontes, 1965).

Sin embargo, a pesar de estos trabajos, se desconocen por completo los efectos que ha tenido la legislación agraria sobre las condiciones reales de tenencia y herencia de la tierra en las comunidades indígenas. Skinner-Klee se refiere a este asunto en su *Legislación Indigenista de Guatemala*:

> Existe un buen número de disposiciones dictadas con el fin de regir a los indígenas, aun cuando muchas veces no se exprese claramente ese fin. Por otra parte, existen disposiciones cuya relación con el grupo indígena parece remota. Como contraparte de esta sencilla división existe una egoísta ficción de las leyes en nuestra sociedad, ficción que los juristas enuncian así: las leyes son normas de observancia general y su ignorancia no exime de su cumplimiento. De ahí que el investigador se vea colocado frente a esta disyuntiva: incluir en su recopilación todas las leyes guatemaltecas de que tiene noticia, o bien

reconocer que en la práctica ciertas leyes han incidido profundamente en la vida indígena, mientras que otras sólo la han tocado muy superficialmente o la han soslayado (Skinner-Klee, 1954:16).

Una importante premisa metodológica en este trabajo es que los sistemas indígenas de tenencia y herencia de la tierra han sido parcialmente determinados por la legislación agraria nacional y que el estudio de estos sistemas exige una investigación de la historia local y legislativa documentada.

Este punto de vista histórico se toma en cuenta en el Capítulo 2. Mi manera de abordar la historia de la titulación de la tierra en Santa Eulalia proviene de la lectura de varios estudios del historiador francés Marc Bloch (1953) y específicamente de su *French Rural History* (1966). Siguiendo las ideas desarrolladas por Bloch sobre historiografía agraria, en este capítulo hago dos supuestos. Primero, que la comprensión de la historia agraria, sobre todo en lo que respecta a la tenencia de la tierra, empieza por la tierra misma, analizando formas ecológicas, como los patrones de asentamiento y las prácticas agrícolas, que existen en la actualidad pero que tienen sus raíces históricas en el pasado. Y, segundo, doy por sentado que, para llegar a una genuina comprensión de las condiciones locales, es insuficiente una manera puramente legalista de abordar la historia agraria (por ejemplo, un interés en el derecho escrito solamente). Es más pertinente analizar el modo en que la legislación agraria nacional ha estructurado de hecho las relaciones sociales en la tierra.

En este sentido, este capítulo es empírico en cuanto al contenido, ya que se intenta descubrir cómo se ha utilizado el derecho agrario a través del tiempo y cómo es que diversos actos legislativos y procesos sociales nacionales afectaron los patrones sociológicos actuales de la tenencia de la tierra en Santa Eulalia. La cuestión de fondo en este capítulo puede expresarse como sigue: ¿en qué medida los patrones contemporáneos de la tenencia de la tierra en Santa Eulalia son el resultado de procesos históricos nacionales?

Un tercer y último planteamiento es que en este estudio se conciben la tenencia y herencia de la tierra como conceptos específicamente jurídicos que implican un sistema o sistemas de derechos y deberes entre personas sociales, en función de su relación con la tierra. Un sistema de derechos y deberes también implica la posibilidad de incumplimiento de contratos y convenios sociales establecidos y supone que toda comunidad y

nación debe establecer ciertos medios de resolución de los conflictos relacionados con la tierra, su posesión y su transferencia. Más aún, en regiones indígenas esto implica no sólo la resolución de los conflictos de tierras en la comunidad, sino también algún tipo de red de enlace entre el sistema nacional de resolución de conflictos, el sistema jurídico de la República y las resoluciones y definiciones de conflicto tradicionales de la comunidad local en sí.

A veces, las comunidades indígenas evitan el sistema legal nacional como una manera de proteger a la colectividad tradicional, mientras que en otras condiciones hay acomodamiento, adaptación y aceptación del código legal y del sistema judicial de la nación, en lo que respecta a la tenencia y herencia de la tierra. Con fines de análisis antropológico, el aspecto principal que hay que tomar en cuenta son las diversas estrategias legales, tanto tradicionales como nacionales, de que disponen los indígenas en determinado momento para resolver las cuestiones que surjan en torno a la tierra.

Varios comentarios etnográficos apoyan las afirmaciones del párrafo anterior. Wisdom, por ejemplo, escribe lo siguiente sobre disputas por tierras entre los chorti':

> Un conflicto de tierra típico es provocado cuando una familia mueve uno de sus cercos unos cuantos pies dentro del terreno contiguo de un vecino; éste último lo regresa a su lugar, las dos familias reclaman el maíz que crece en el terreno en disputa, y el conflicto continúa durante muchos años...Los indígenas más progresistas llevan estas querellas ante los funcionarios de la aldea, quienes, a su vez, las presentan al alcalde del pueblo. Este convoca a las familias litigantes para una consulta y trata de resolver el problema de manera amigable, aunque no siempre lo logra. A menudo, las familias siguen peleando a pesar de las amenazas del alcalde de imponerles multas y sentencias de cárcel a ambas. Las familias más conservadoras generalmente resuelven sus litigios de tierras sin recurrir a las autoridades, por medio de contiendas y contratando brujos para que les hagan magia negra a sus enemigos. Con frecuencia sus disputas llegan a oídos del alcalde sólo cuando los vecinos más progresistas le informan de éstas (Wisdom, 1940:277-278, nota 77).

Bunzel escribe lo siguiente sobre conflictos de herencias y sanciones sobrenaturales en Chichicastenango:

> Estas normas de herencias son aplicadas estrictamente por la celosa vigilancia de los herederos, por sanciones sobrenaturales

y, por último, por brujería. La oficina del catastro de Santa Cruz, la cabecera departamental, está inundada de litigios. Algunos de estos casos duran años, pasan generaciones sin que se resuelvan y nunca pueden resolverse satisfactoriamente a causa de los conflictos legales. Por lo general, los maxeños utilizan medios más directos para obtener sus demandas —a pesar de que les gusta litigar por amor al litigio. Quien se siente discriminado en cuanto a una herencia o defraudado de alguna manera, se irá a "llorarle a los ídolos", es decir, realizará ceremonias para invocar a sus antepasados y a los espíritus de la casa para que venguen el daño que se le causó...Y así se prolonga, con brujería y contra brujería, defensa y penitencia...Esta es la gran sanción detrás de la justa aplicación de las leyes de sucesión (Bunzel, 1952:20).

Tax describe el siguiente caso de herencia que ocurrió en Panajachel y fue llevado ante el tribunal de Sololá en la época en que él realizaba su trabajo de campo:

Después de que murió Petrona, Agustina entabló una demanda ante el tribunal para dividir la herencia. Santiago sostiene que Agustina prácticamente sobornó al juez ladino. Cualquiera que haya sido la razón, el arreglo que se le impuso a Santiago fue casi una división en partes iguales. Santiago alegó en el tribunal que este arreglo era injusto porque de hecho él había comprado la tierra al pagar los funerales de su padre, madre y dos hermanos y al asumir las obligaciones económicas de su padre, quien al morir tenía un cargo religioso. Añadió, además, que si Agustina le hubiera ayudado en algo, él le daría un poco de tierra. Si hubiera prevalecido la tradición indígena sobre las leyes ladinas, Santiago habría ganado el caso (Tax, 1953:73, nota 54).

Por último, Wagley hace los siguientes comentarios acerca de casos de tierras presentados ante los tribunales locales y nacionales en Santiago Chimaltenango:

Nada ilustra mejor el conflicto entre los conceptos indígenas locales de propiedad y los conceptos estatutarios sobre la propiedad de parte del gobierno nacional, que las continuas disputas por tierras. Todos los informantes coincidieron en que hasta hace unos años, todas las disputas por tierras se presentaban ante el alcalde maya, quien las resolvía. Estos casos rara vez requerían la atención de los funcionarios ladinos. En años más recientes, sin embargo, como se comprende que el gobierno es más poderoso que las autoridades locales, y por un

> creciente interés de los mayas por los títulos privados, a veces se recurre a los funcionarios gubernamentales de San Pedro Necta o de Huehuetenango. "Hay gente", decía Juan Díaz, "que tiene miedo de ir a San Pedro y otros, muy listos, que están preparados para ir a San Pedro porque tienen documentos". En San Pedro pesan mucho los títulos y escrituras de compraventa. La gente que tiene títulos de tierras va allí a sabiendas de que ganará el caso (Wagley, 1941:65).

He citado estas fuentes extensamente porque los conflictos de tierras y sus litigios son temas recurrentes en la literatura etnográfica de las comunidades mayas de Guatemala.

En este documento se describirán y analizarán en detalle una serie de situaciones y casos de conflicto. El Capítulo 6 presenta específicamente una serie de estudios de caso de una aldea de Santa Eulalia, que demuestra cómo funciona la herencia en la práctica. Estos ejemplos se han generalizado intencionalmente en tipos que considero son representativos de un conjunto más amplio de casos recopilados en el campo, pero que no se presentan en este estudio. Sin embargo, a diferencia de los modelos de tenencia y herencia de la tierra presentados en los Capítulos 3 y 4, estos tipos no corresponden a conceptualizaciones de la gente misma. De hecho, en medio de las disputas por tierras, la gente busca sus propios intereses individuales o familiares a través de varios canales jurídicos, y la ideología de la herencia es únicamente un medio de convencer a los demás de que la posición de uno está justificada. De manera que se hace una distinción entre la ideología de la sucesión y el funcionamiento real de la herencia, distinción hecha por mí y no por la gente de Santa Eulalia. Esta distinción es importante, sin embargo, porque me parece que es el único modo de explicar los cambios en la estructura social de la comunidad local. Como puede notarse, gran parte del argumento teórico de este capítulo proviene del estudio de E.R. Leach (1961) sobre la tenencia de la tierra y el parentesco en Ceilán (Sri Lanka).

Por lo tanto, estos son los planteamientos de método y el enfoque que es necesario hacer antes de pasar a la descripción en sí. Las interrogantes que me interesan son las siguientes: ¿cuáles son los patrones de tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia?, ¿cómo se establecieron y cómo se han desarrollado?, ¿qué efecto ha tenido la ley agraria nacional en las tradiciones indígenas de la herencia?, ¿cómo han afectado la tenencia y herencia de la tierra los cambios políticos y religiosos

de las décadas pasadas?, ¿cuáles son las estrategias actuales y pasadas empleadas para resolver los conflictos de tierras?, ¿cómo ha afectado el crecimiento demográfico la tenencia de la tierra?, ¿cuáles son las diversas alternativas económicas y ecológicas en condiciones de escasez de tierra? y ¿qué nos puede decir el estudio de la tenencia y herencia de la tierra en una sola comunidad indígena acerca de los patrones más generales del altiplano?

Como es evidente, mis objetivos aquí son empíricos y descriptivos, lo que ha sido tradicional del etnógrafo. Sin embargo, mis razones para presentar esta descripción son teóricas y comparativas y, en el capítulo final, volveré a estos intereses. En este sentido, esta investigación está concebida como un trabajo en proceso, una presentación de datos antropológicos que ha conducido a una serie de nuevas hipótesis de alcance más general, que necesariamente requieren de investigaciones futuras para su confirmación o refutación.



Perparando la tierra. Fotografía de Shelton H. Davis

2

Historia de la titulación de tierras en Santa Eulalia

La Farge y Byers, en su estudio de Jacaltenango, escribieron: "Toda la región de los Cuchumatanes está virtualmente desprovista de historia" (1931:7). Esta aseveración no refleja la verdad, o más bien se refiere únicamente a lo que La Farge y Byers pudieron encontrar sobre la historia local en sus estudios de campo de fines de la década de 1920. En realidad, en la región de los Cuchumatanes existe una vasta cantidad de información histórica, sobre todo en forma de títulos de tierras, registros eclesiásticos y documentos administrativos que datan del período colonial y se vuelven más numerosos después del régimen de Justo Rufino Barrios en 1871. Estos documentos se encuentran dispersos en varios archivos de la República y se requiere de esfuerzo para encontrarlos e investigarlos. No obstante, sin una investigación histórica de este tipo es imposible comprender las condiciones sociales contemporáneas. Los estudios de problemas como las relaciones entre ladinos y mayas, el papel de la Iglesia en esta región, los límites de las unidades municipales actuales, las facciones políticas internas, la administración colonial y nacional de las comunidades mayas, los usos de los tribunales nacionales; entre otros, carecen de perspectiva temporal sin una investigación de estos archivos y sin una verdadera perspectiva histórica. Por otro lado, requiere tiempo y paciencia estudiar en detalle la historia social de las comunidades mayas en la región de los Cuchumatanes; así, los fragmentos de hechos históricos e hipótesis

presentados aquí provienen de un simple vistazo de los materiales documentales existentes. De ahí que lo que se dice sobre la historia de la titulación de tierras en Santa Eulalia en este capítulo esté abierto a revisión y ampliación.[1]

Contexto ecológico y geográfico de la titulación de tierras en el noreste de Huehuetenango

La franja montañosa que se extiende desde los altos de Chiantla hasta San Mateo Ixtatán desciende hasta la región de clima caliente al norte de los municipios de San Sebastián Coatán y San Miguel Acatán, colindando al este con la región de Ixcán, al norte con la frontera mexicana en Nentón y en un tercer declive con los límites de Santa Eulalia y el municipio de Nebaj en El Quiché. Sólo puede describirse como una región abrupta y vacía, "inhóspita" es la palabra que utilizan muchos viajeros para describir su primer viaje a través de los llanos de Páquix y alrededor de los grandes precipicios arriba de San Juan Ixcoy. Sin embargo, la región también es bella, llena de bosques lluviosos de pino y ciprés, salpicada de pequeños pueblos que de pronto aparecen entre las densas nubes, y dan hacia panoramas de grandes cataratas y profundos cañones cubiertos de árboles. En toda la región hay una cualidad de silencio, que contrasta notablemente con la bulla y el movimiento perpetuos a lo largo de la carretera Panamericana asfaltada, al sur y al oeste. Fue hasta la década de los sesenta que los tractores abrieron caminos a través de la región, y por eso el noreste de los Cuchumatanes permanece aislado de los centros de tráfico nacional.

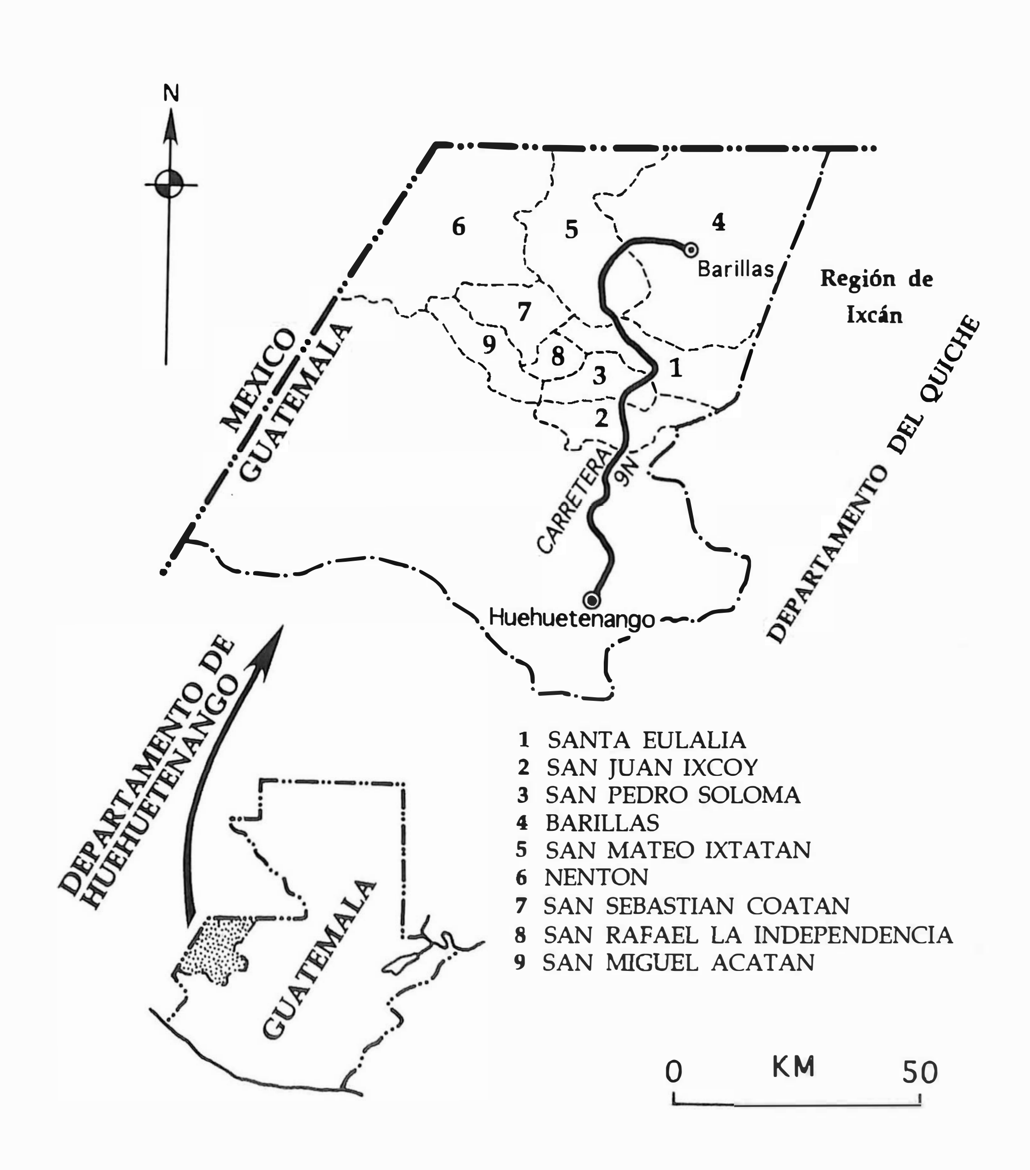
A medida que se conoce mejor esta región, emergen ciertos patrones humanos de la relación del hombre con la tierra, ciertas formas ecológicas que posiblemente datan de siglos antes de la conquista y otros patrones de relaciones humanas con la tierra, que son más contemporáneos y pueden remontarse a sucesos históricos concretos. Es importante iniciar una discusión sobre historia agraria a partir de estos patrones ecológicos y geográficos

[1] A lo largo de todo este capítulo se hacen referencias al listado abreviado de fuentes documentales que se citan al final del texto. Cuando es posible se hace referencia a los documentos por sus números de clasificación, pero en muchos casos sólo se dispone como referencia de la fecha de un documento y el archivo donde está ubicado.

porque, en sentido amplio, son documentos históricos. Son modos de interpretar el pasado desde el presente, para poder entender estos aspectos de la historia que escribió el trabajo humano y no las plumas y prejuicios de funcionarios eclesiásticos y administrativos.

Los municipios de la región noreste de Huehuetenango (véase Mapa 1) incluyen San Juan Ixcoy, San Pedro Soloma, Santa Eulalia, Barillas, San Miguel Acatán, San Rafael la Independencia, Nentón, San Sebastián Coatán y San Mateo Ixtatán. Lingüísticamente, todos estos municipios son de habla q'anjob'al o chuj

MAPA 1.
Municipios de la región noreste de Huehuetenango



y son distintos de sus vecinos de habla ixil, mam y jakalteka. Desde el punto de vista de la religión tradicional, los rasgos culturales —como el conocimiento del calendario maya y la organización ceremonial— dan al área un carácter de unidad cultural común. Históricamente, durante el período colonial, todos los municipios formaban parte del curato de Soloma, con excepción de Barillas que fue separado de Santa Eulalia en 1888, Nentón que formaba parte del curato de Jacaltenango —y no se convirtió en municipio aparte sino hasta 1876— y San Rafael La Independencia, que en 1924 se separó de San Miguel Acatán por cuestiones de tierras (Recinos, 1954). Estos y otros factores de carácter esencialmente geográfico y administrativo, como la frontera con México y el departamento del Quiché, permiten considerar el noreste de Huehuetenango como una región aparte de las que la rodean.

En la actualidad, todos estos municipios forman parte de un sistema único de mercado interno. Los productos se intercambian constantemente en mercados semanales, que forman una red social y económica natural para la comunicación entre municipios. Barillas es el punto nodal de este sistema para los productos de tierra caliente como el café, la panela (azúcar morena) y las frutas tropicales que vienen del Ixcán; San Mateo es un centro para sal y carne de res; San Miguel Acatán es el mayor productor de trigo, lazos y alfarería; Nentón es el proveedor de maíz; Santa Eulalia un abastecedor de lana, canastas y marimbas; San Juan Ixcoy es uno de los principales productores de manzanas en la región; y San Pedro Soloma es, desde 1960, el punto de enlace de carreteras entre Huehuetenango y la costa del Pacífico. La gente de esta región compra y vende sus productos con regularidad y sólo en contadas ocasiones se encuentra en el mercado a algún comerciante de Quetzaltenango que viene a comprar cerdos, a un todosantero que vende papas, al comerciante de ropa de San Francisco el Alto o San Cristóbal Totonicapán, al jakalteko que viene a vender chile pimiento y maní, o al residente de Nebaj que vende chiles y compra marimbas en las aldeas de tierra caliente de Santa Eulalia.

En años recientes la carretera ha ampliado esta red de mercados para incluir todos los lugares de la República, en particular para la venta de trigo en Huehuetenango y la compra de artículos comerciales en la ciudad de Guatemala pero, por lo general, ésta es una red cuya vigencia data de siglos. Sería erróneo afirmar que esta red económica es cerrada o limitada. Se puede

observar, por ejemplo, que en los mercados del área uno puede encontrar un machete hecho en Connecticut, EE. UU., un radio traído de contrabando desde lugares tan lejanos como Puebla, México; un par de zapatos fabricados en El Salvador e hilo teñido producido en Japón. Sin embargo, si se considera ésta como región de límites abiertos, la clasificación es de valor heurístico y sirve como punto de arranque para comprender la ecología humana en el área general de la que Santa Eulalia forma parte.

Parte de esta simbiosis económica entre los diversos municipios de la región nororiental de Huehuetenango se basa en las diferencias ecológicas entre tierra caliente, en los municipios de Nentón y Barillas, y las regiones de tierra fría al norte, en el corazón de la cadena montañosa de los Cuchumatanes. Un mapa en relieve de la región mostraría, por ejemplo, un importante quiebre en cuanto a ecología, altura y condiciones climáticas en los límites norte y este de San Miguel, San Mateo, Santa Eulalia, Soloma, San Sebastián y San Juan Ixcoy. Es como si estos municipios se asentaran sobre un inmenso masivo montañoso y, por razones económicas y ecológicas, miraran hacia abajo, a la región baja de tierra caliente. De ahí que los mercados del área estén llenos de productos de tierra caliente como maíz, café, panela, banano, zapote, naranja, piña y yuca, entre otros. Los mayas emigran por temporadas de los municipios de tierra fría a las zonas de tierra caliente en busca de trabajo agrícola, arrendamiento de tierras, comercio, o con el objetivo de asentarse y sobrevivir. De hecho, la sobrevivencia es probablemente el término más apropiado para describir estas relaciones ecológicas porque, sin el acceso a las regiones de tierra caliente de su periferia, los municipios mayas del norte no podrían mantener la existencia humana. La gente de esta región lleva a cabo esta simbiosis entre zonas de tierra fría y tierra caliente como algo esencial para su subsistencia económica y, aunque hoy en día emigre en cantidades sorprendentes a la bocacosta del Pacífico en dirección opuesta, éste es un fenómeno relativamente reciente debido a ciertos procesos históricos nacionales que han despojado a los mayas de sus tierras tradicionales y les han impuesto una condición de proletariado rural migratorio.

Para comprender las dimensiones sociales e históricas de estas relaciones económicas y ecológicas entre tierra caliente y tierra fría, es necesario examinar primero las diferencias étnicas entre ambas zonas. El Cuadro 1 muestra la altura, el área

aproximada de terreno y la composición étnica de los municipios de la región nororiental de Huehuetenango. Tal como se percibe claramente en este cuadro, las dos zonas principales de tierra caliente, Barillas a 1,400 metros sobre el nivel del mar y Nentón a 814 son también las áreas que tienen el porcentaje más alto de población ladina. Es más, estos dos municipios contienen mayor superficie que los otros siete municipios juntos situados en tierra fría.

Nentón y Barillas son municipios relativamente nuevos, que se crearon en tierras mayas tradicionales a principios del período de la Reforma guatemalteca (1871-1921). Quienes emigraron originalmente a estos municipios eran ladinos de Huehuetenango, San Carlos Sija y Malacatancito. A fines del siglo pasado, éstos se convirtieron en centros de extensas estancias de crianza de ganado, propiedad de hacendados ausentes, residentes en la cabecera departamental o en la capital. Muchos mayas arriendan tierras en esta región según diferentes modalidades de arrendamiento, algunos han obtenido parcelas como parte de programas nacionales de reforma agraria, mientras que otros, como en la región de Ixcán, se han establecido sin derechos legales

CUADRO I

Altura sobre el nivel del mar, área aproximada y composición étnica de los municipios del noreste de Huehuetenango (1964)

Municipio	Altura (en metros)	Extensión (en km2)	% Maya	% Ladino no maya
San Juán	2197	224	92	8
Soloma	2274	140	93	7
Santa Eulalia	2598	292	98	2
Barillas	1400	1112	82	18
San Miguel	1800	152	99	1
San Rafael	2377	64	99	1
San Mateo	2560	560	95	5
San Sebastián	2300	168	99	1
Nentón	814	787	78	22

Fuentes: *Diccionario Geográfico de Guatemala*; *Censo de Población de 1964*

sobre las tierras que utilizan. Las tierras alrededor de Nentón son ecológicamente distintas de la vasta región de Ixcán al este de Barillas, más áridas y sin el potencial para cultivo tropical de esta última zona.

Para comprender la ecología contemporánea básica entre los municipios de tierra caliente y los de tierra fría, es necesario reconocer, como rasgos esenciales, que las migraciones ladinas al noreste de Huehuetenango son un fenómeno relativamente reciente del siglo pasado; que los grandes latifundios ladinos se formaron a partir de antiguas propiedades mayas; y que ahora éstos trabajan estas tierras según diversos esquemas en los que el maya es el arrendatario y el ladino el dueño.

Varios hechos históricos y culturales apoyan el planteamiento de que tradicionalmente los mayas de los municipios de tierra fría de Huehuetenango cultivaban las tierras de clima caliente, que son ahora del dominio de propietarios ladinos. Es posible que el uso de tierras agrícolas de clima caliente date de antes de la conquista, ya que existen asentamientos abandonados en Chaculá en Nentón, por todas las tierras bajas de San Mateo, a lo largo del valle del río Amelco y en las profundidades de las regiones selváticas del Ixcán. Desde 1583, los residentes de San Sebastián Coatán cultivaban milpas, pescaban y cosechaban miel de abeja en las tierras planas áridas, cerca de la frontera mexicana (AGCA, A3.15, leg. 2796, exp. 40.445, 1811). Durante las expediciones lacandonas de 1559 y 1685 se encontraron residentes de Santa Eulalia en pequeños asentamientos a lo largo del río San Ramón, en la boca de la región de Ixcán (Recinos, 1954). Durante todo el siglo XVIII y principios del XIX, los habitantes de San Mateo Ixtatán y San Miguel Acatán lucharon para proteger tierras de clima caliente en las aldeas de Asantik y Mul (AGCA, A1.45, leg. 6116, exp. 56, 517, 1813; y, AGH 1868).

A este respecto, es más que anecdótico señalar que varias ideas que mantienen los líderes religiosos tradicionales de Santa Eulalia están basadas en esta relación histórica entre los asentamientos de tierra fría y la agricultura de tierra caliente. Según estos hombres, la migración a Santa Eulalia se dio en dos oleadas, ambas provenientes de áreas de tierra caliente. La primera migración estaba formada por un grupo de doce hombres que venían de un lugar llamado Campanachén, cerca de San Ramón en la región de Ixcán y, la segunda, posiblemente a finales del siglo XVIII, vino de Comitán, Chiapas, del lado mexicano de la frontera.

Estos dos grupos se constituyeron, aparentemente, en dos secciones del pueblo conocidas como *miman* y *nichan kalpu* y, aunque no conformaban grupos de matrimonio exógamo, fueron de extrema importancia en la organización ceremonial tradicional y en la ideología religiosa. En los rituales de los alcaldes rezadores (a quienes La Farge se refiere como los que hacen los rezos), cada veinte días se enviaban mensajeros a una montaña en los confines de Santa Eulalia, conocida como Yalank'u, y a otra en San Sebastián Coatán, para recitar oraciones a estos antiguos emigrantes y para rezar por los cultivos de las áreas de tierra caliente, tanto al este de Barillas, como en Nentón. En todas las regiones de tierra caliente existían cruces y, en la ceremonia tradicional *ilom patan* (La Farge, 1947: 125), los alcaldes rezadores iban a tierra caliente a rezar y a ofrecer flores ante estas cruces. De hecho, hoy en día los residentes de tierra caliente —quienes consideran a los alcaldes rezadores de la región de clima frío como los protectores de sus tierras cultivadas— financian parcialmente lo que queda de esta organización religiosa tradicional.

Casi todos los hombres de Santa Eulalia han emigrado temporal o permanentemente entre tierra fría y tierra caliente. Uno de los hombres más ancianos de la aldea de Nancultac, por ejemplo, afirmaba lo siguiente: cuando él era niño, la tierra alrededor de San Ramón, Yul Konob' y Barillas estaba libre y su padre emigraba por temporadas a esa tierra para sembrar milpa. A principios de siglo, un ladino obtuvo títulos de propiedad, obligó a su padre a convertirse en aparcero y a los otros arrendatarios a sembrar caña de azúcar a cambio de pequeñas parcelas de milpa. Ya de joven, este hombre vivió varios años como medianero en la finca Florida, en Barillas. Más tarde, y por un período de veinte años, emigró anualmente a tierra caliente, cerca de la frontera mexicana, intercambiando trabajo agrícola por maíz. Durante algún tiempo trabajó en Platanar, cerca de Nentón, luego en Yitzquisis, abajo de San Mateo y posteriormente en Xoxlac y en Ixcán. Con frecuencia arrendaba tierras de finqueros, mientras seguía residiendo y sembrando milpa en la propiedad que había heredado en tierra fría.

En la época de este estudio y durante los diez años anteriores,[2] este hombre había reclamado derechos sobre una parcela de su suegro en tierra caliente, en la aldea de Chojsunil, en Santa

[2] Aproximadamente en la década de los sesenta.

Eulalia, misma que cultivaban sus dos hijos que residían con él en tierra fría. Casi todos los ancianos y ancianas con quienes hablé en esta aldea relatan experiencias similares y todos, sin excepción, afirman que antes de que los ladinos obtuvieran títulos e invadieran las tierras, sus padres o abuelos tenían milpas, tanto en tierra fría como en tierra caliente.

Los términos para tierra fría y tierra caliente en q'anjob'al son *sikil tx'otx* y *q'axan tx'otx'*, respectivamente. Al igual que en español, estos términos se refieren en parte a variaciones climáticas y de altura. Sin embargo, cuando un hablante de q'anjob'al habla sobre *q'axan tx'otx'*, está indicando sobre todo el hecho de que en algunas áreas es potencialmente cultivable una segunda cosecha de maíz, a la cual se hace referencia como la cosecha *b'aw*. La milpa *b'aw* se siembra en noviembre y diciembre y se cosecha en abril y mayo, en la época en que el maíz de tierra fría, cosechado en octubre, está escaseando. Se siembra en terrenos de valle ribereño, zona en extremo caliente y donde la

CUADRO 2

PATRONES DE POBLACIÓN DE PUEBLOS Y ALDEAS EN LOS MUNICIPIOS DEL NORESTE DE HUEHUETENANGO (1964)

Municipio	No. de aldeas	Habitantes en pueblo	Habitantes en aldeas	% en el Pueblo	% en Aldeas
San Juan	10	761	5,750	12	88
Soloma	21	1,262	10,575	11	89
Santa Eulalia	7	1,757	8,779	17	83
Barillas	7	1,749	17,400	9	91
San Miguel	9	1,623	11,298	13	87
San Rafael	8	-	-	-	-
San Mateo	12	2,937	9,085	24	76
San Sebastián	6	247	5,662	5	95
Nentón	8	871	9,351	9	91

Fuentes: *Diccionario Geográfico de Guatemala*; *Censo de Población de 1964*

precipitación de lluvia es particularmente abundante, como por ejemplo, a lo largo del río Amelco y en regiones en que la producción secundaria es rápida y las parcelas pueden limpiarse y rozarse después de períodos de barbecho de dos o tres años. El cultivo de milpa *b'aw* era muy importante para la subsistencia de los habitantes de tierra fría y, dadas las condiciones de arrendamiento de tierra, todavía se considera como una alternativa a la migración laboral cuando el maíz escasea entre junio y septiembre.

En el pasado, el área de tierra caliente también tenía importancia funcional, porque allí crecían el zapote y el cacao, que hasta principios de siglo servían como medios de intercambio y como medidas de equivalencia en el sistema de trueque tradicional. Tanto el café como la panela, que vienen de áreas de tierra caliente, se usan actualmente en la dieta local. De ahí que cuando la gente de Santa Eulalia habla de *q'axan tx'otx'*, sus puntos de referencia sean esencialmente funcionales, relacionados con actividades agrícolas y de subsistencia. Debería mencionarse, sin embargo, que las implicaciones de esta dependencia funcional de la agricultura de tierra caliente difieren notoriamente del pasado, ya que los mayas son ahora arrendatarios de tierras, aparceros u ocupan ilegalmente tierras cuyos títulos de propiedad pertenecen a ladinos.

En relación con los municipios de tierra fría en sí, es importante señalar que la gente del noreste de Huehuetenango, al igual que en la mayor parte del altiplano, vive sobre todo fuera de los límites del pueblo, en aldeas y caseríos dispersos. El Cuadro 2, por ejemplo, muestra los patrones de población de aldeas y pueblos de la región.

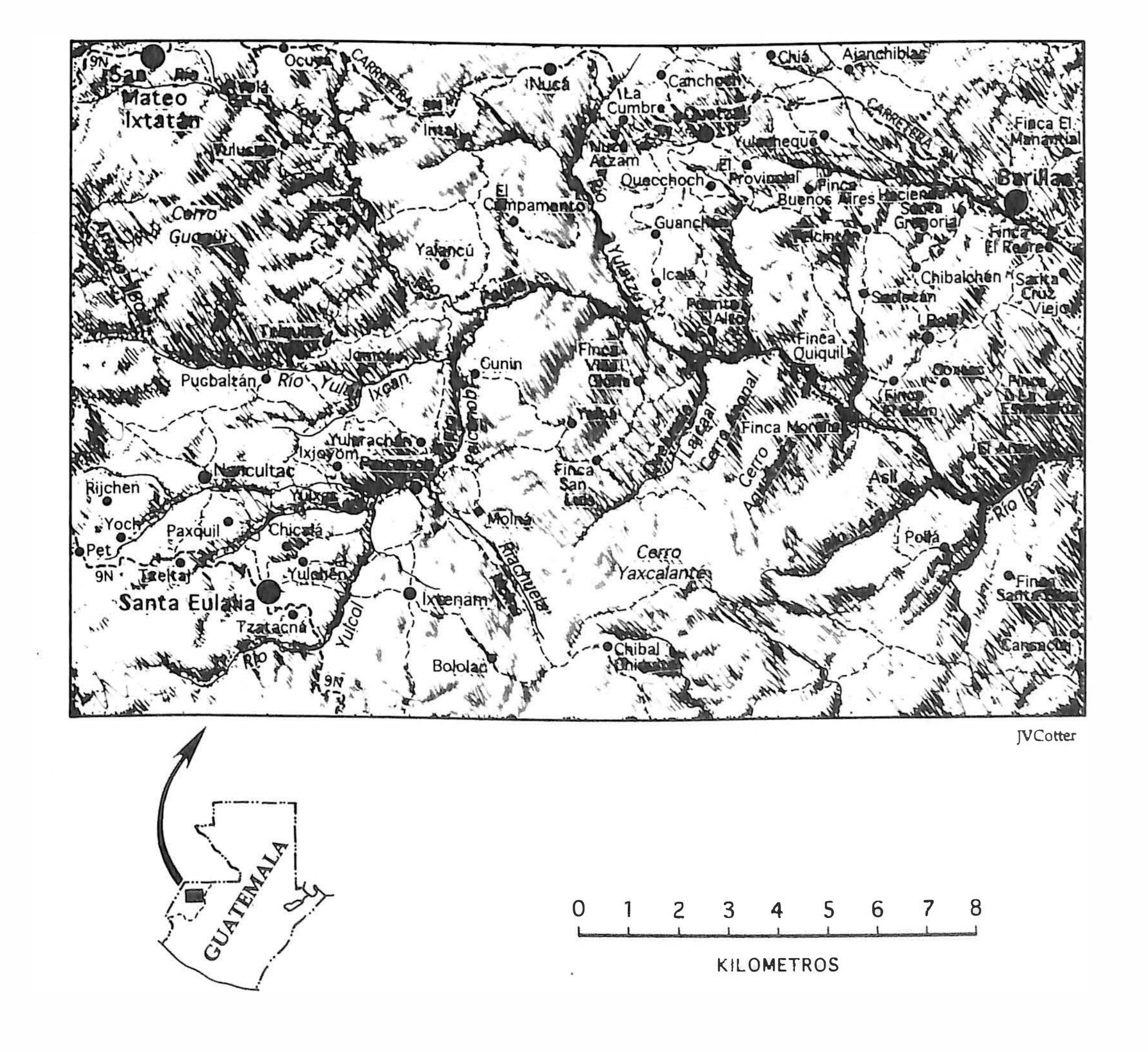
En la mayoría de los municipios de la región, los pueblos están habitados principalmente por ladinos, mientras que los mayas residen en las aldeas pero mantienen casas vacantes en el pueblo, para utilizarlas en días de mercado, fiestas o cuando ocupan algún cargo político o religioso. Asimismo, es interesante señalar una aparente inconsistencia en Nentón y Barillas donde, no obstante el alto índice de habitantes ladinos, hay una población relativamente baja en el pueblo. En parte, creo que esto puede explicarse por el patrón de residencia tipo hacienda que es común en estos municipios. En otros municipios, como San Sebastián Coatán, el pueblo es prácticamente un pueblo fantasma que sólo vuelve a la vida cuando hay mercado, cada cinco días, conforme al calendario maya tradicional.

En algunas aldeas de Santa Eulalia (véase Mapa 2) como

Chojsunil y Cocolá, la gente sólo visita el pueblo durante la fiesta e incluso hay mujeres en estas aldeas que nunca han visto el pueblo.

Al estudiar varios mapas municipales topográficos de la región se observa que, mientras en algunos casos las aldeas forman círculos o semicírculos alrededor de la cabecera municipal —como es el caso de Nancultac, Yichtenam y Paiconop alrededor del pueblo de Santa Eulalia—, otras están más distantes, diseminadas al azar y, en apariencia, sin ninguna orientación hacia el pueblo, como por ejemplo, Chojsunil y Asil, aldeas de tierra caliente del mismo municipio. Es como si el pueblo intentara mantener ciertas aldeas en su periferia, pero careciera de la fuerza necesaria para conservar otras en su esfera. En vez de que el pueblo sea el centro de una rueda, con sus aldeas moviéndose como rayos hasta los límites del municipio, el patrón

MAPA 2
Mapa Topográfico de Santa Eulalia
Fuente: Instituto Geográfico Nacional de Guatemala



se asemeja más a una serie de ruedas dispersas en las que el centro de cada aldea es un punto central o sitio de residencia.

Con frecuencia, eran patrones como éstos los que durante el período colonial llevaban a los sacerdotes católicos de la región a afirmar que era difícil mantener a los mayas dentro de los confines de sus "reducciones" o unidades administrativas (AGCA, A1.73, leg. 6118, exp. 56.691, 1817). De ahí que cuando se estudia la residencia en esta región, por lo menos desde el punto de vista de la ecología y la tierra, sea necesario dirigir la atención a la aldea como unidad básica de análisis e investigación.

Sin embargo, es particularmente difícil conceptualizar la aldea como unidad de análisis social y ecológico. No existe, por ejemplo, ningún término en q'anjob'al usado en Santa Eulalia para "aldea", y a pesar de que la gente usa el término en español, también se da cuenta de que dentro de una aldea en sí, las unidades sociales básicas son *stx'otx jichmam*, patrimonios ancestrales constituidos por hogares relacionados por la línea paterna, y *na* (casa), que son hogares individuales de familias nucleares o extendidas al interior de estas propiedades. Los residentes de la aldea tampoco pueden señalar dónde están los límites de su aldea y dónde empieza otra aldea vecina. En Santa Eulalia, por ejemplo, hay que escoger de manera más bien arbitraria en dónde están los límites entre la aldea de Nancultac y el pueblo en sí, la aldea de Temux al norte y la de Paiconop al sur.

En cierto sentido, las aldeas tienen una organización política con el puesto de alcalde auxiliar designado, los *mayul*, quienes deben prestar servicio quincenal en el juzgado como policías, y los antiguos *icham winaq* o ancianos, tradicionalmente relacionados con los principales del pueblo. Sin embargo, en la actualidad existe un alto índice de facciones políticas y religiosas en las aldeas. Son, pues, subgrupos dentro de esta unidad, y no la unidad como un todo, los que se reúnen con fines de acción política o religiosa.

En el caso de algunas aldeas que poseen títulos de terrenos comunales, como Chojsunil en Santa Eulalia, o la aldea de Nucá en Barillas, la tierra, en un sentido, constituye la base de la aldea como corporación y delimita el patrimonio como una entidad política y ecológica, pero en el caso de la mayoría de las aldeas de la región, éstas son simplemente entidades administrativas conformadas a partir de tierras municipales, creadas por el Gobierno nacional con fines censales.

El término "aldea" no aparece en ningún documento sino hasta alrededor de 1880 y, en documentos que datan del período de la Independencia, el término que se utiliza es "paraje" (OSMI, 1846). Tomando en cuenta estos aspectos, parece necesario aceptar la aldea como una entidad social y ecológica fluida y bastante abierta. Esta fluidez, sin embargo, es algo que necesita explicación y que es importante entender para hacer un análisis completo de las relaciones humanas con la tierra en la región.

Las aldeas, para mencionar una de sus características más sobresalientes, parecen tener un desarrollo evolutivo desde pequeñas agrupaciones de hogares relacionados por parentesco, pasando por unidades sociales más grandes basadas en nexos vecinales más que familiares, hasta unidades sociales aún mayores que empiezan a adquirir la identidad de unidades políticas con funciones administrativas.

En una sección de tierra caliente en Santa Eulalia, por ejemplo, hay un grupo de población conocido como Yichon, que hace diez años era simplemente una pequeña agrupación de casas en un extenso bosque colindante con el municipio de Soloma y que, desde entonces, ha limpiado la región boscosa, construido varias unidades habitacionales nuevas, creado nexos partidarios con dirigentes políticos locales y que, al momento de realizar este estudio, estaba solicitando una escuela y un alcalde auxiliar a las autoridades municipales.

Un segundo ejemplo es la aldea de Chojsunil, que en los años cuarenta era un conjunto de viviendas dispersas a lo largo de un enorme risco desde donde se domina el río Amelco. Desde 1950 varios propietarios de tierra se han trasladado de la aldea de Yichtenam en tierra fría a Chojsunil, lugar apropiado para la explotación agrícola de café y caña de azúcar; y durante la década de 1960 se construyó un pequeño centro de aldea con capilla católica, escuela, mercado, juzgado y tiendas, por lo que la gente empezó a hablar de la posibilidad de solicitar en un futuro que el gobierno nacional le concediera rango de municipalidad y pueblo.

Parte de este cambio en la ecología y organización social de la aldea debe estar necesariamente relacionado con el crecimiento de la población, ya que éste afecta recursos agrarios, patrones de asentamiento, segmentación de linaje y formación de unidades familiares. Por ejemplo, Nancultac, que en un censo de 1891 contaba con 69 viviendas, tenía al realizar este estudio cerca de 400 unidades residenciales diferentes (AGH, 1891). La aldea de

Chojsunil, que en la época de titulación de sus tierras comunales en 1899 tenía 70 viviendas, contaba con 321 unidades residenciales distintas en un censo de 1963 (AST, paquete 18, No. 6, 1899).

A pesar del carácter cambiante de las aldeas, puede discernirse un patrón continuo en cuanto a la ecología de la aldea que es de primordial importancia para el siguiente análisis histórico de la titulación de tierras. Esto es que, si uno observa cuidadosamente a simple vista o analiza la fotografía aérea en detalle, es obvio que en muchas aldeas de la región hay zonas habitadas o cultivadas que se ven bruscamente interrumpidas por áreas boscosas y tierras en barbecho en sus alrededores. Es decir que una aldea, ya sea de clima caliente, frío o templado, presenta el aspecto de una región de tierra semidesnuda, formada por parcelas cultivadas y unidades residenciales que van ocupando áreas boscosas y rastrojos.

Por lo general, las áreas explotadas empiezan en valles ribereños y ascienden hasta las regiones boscosas en la cima de las laderas. Esto es patente en el mapa topográfico de Santa Eulalia, dibujado en base a una foto aérea de 1954, en el que las áreas blancas de tierras cultivadas y residenciales que forman determinadas aldeas o caseríos, van ascendiendo gradualmente en conos hacia los niveles más altos de las regiones boscosas. Esto también se percibe con claridad en la foto aérea de Santa Eulalia tomada diez años más tarde, en 1964 (véase foto aérea de Santa Eulalia).

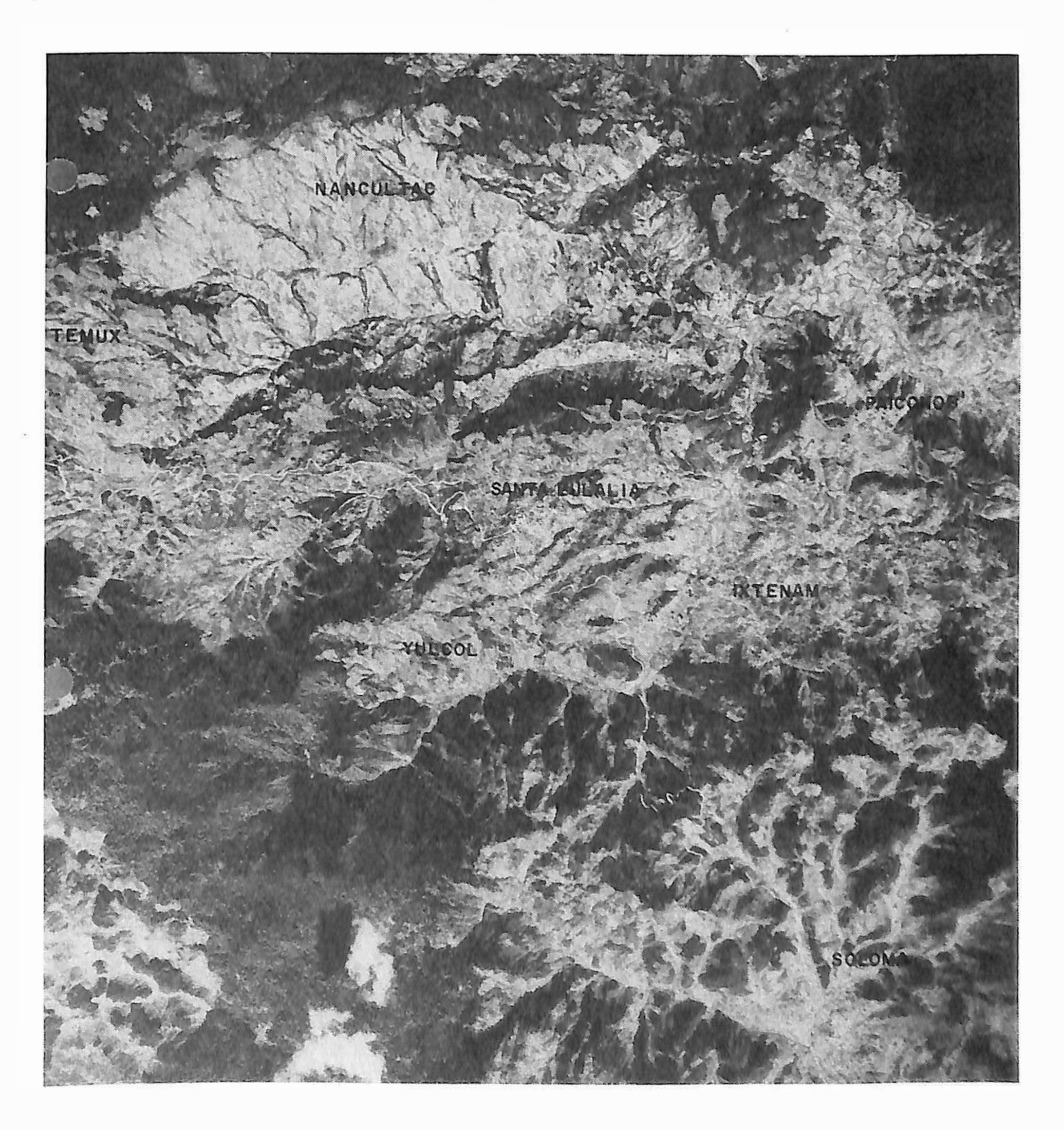
En esta foto el pueblo está casi exactamente en el centro, conectado por una línea blanca sinuosa que representa la carretera que viene de Soloma al sur y va al norte y al oeste hacia San Mateo Ixtatán. Al norte y un poco al oeste de la foto está la aldea de Nancultac, una extensa área de tierra cultivada que asciende hasta el bosque de Wowi y Yayq'ich; al este y un tanto al norte del pueblo está la aldea de Paiconop, que se adentra en las boscosas regiones templadas del río Yulá; al sur y occidente del pueblo hay milpas de los residentes del pueblo que se internan en los bosques de las tierras municipales de Yulk'ol; y al este de esta misma cadena está la aldea de Yichtenam, con la que casi se agota toda la región boscosa restante que separa Santa Eulalia de Soloma, cerca del punto denominado Chumajté.

Este mismo tipo de patrón ecológico de tierras cultivadas y residenciales que se internan en regiones de bosques y barbechos, característico de áreas de tierra fría, es aún más pronunciado en

zonas de tierra caliente y puede encontrarse en todo el noreste de la región de Huehuetenango. Esta es una característica de las relaciones humanas con la tierra que llama la atención visualmente y es también importante en términos ecológicos.

La explicación de este patrón territorial está directamente relacionada con el sistema agrícola de los mayas. La gente de Santa Eulalia acostumbraba sembrar alternativamente maíz, frijol y calabaza. Cultivaba la tierra en forma más extensiva que intensiva, con un sistema agrícola llamado originalmente *patan*, en el que la tierra se sembraba por un período de uno a tres años y se dejaba en barbecho por un período de tres a seis o más años, después del cual se volvía a limpiar, rozar y sembrar.

MAPA 3.
Foto aérea de Santa Eulalia en tierra fría
Fuente: Instituto Geográfico Nacional de Guatemala



Hasta principios de este siglo, el sistema *patan* de cultivos alternados y rotación de la tierra era funcional, debido al conocimiento cultural y a las condiciones ecológicas particulares de los agricultores de Santa Eulalia. La tierra era abundante, no había títulos de propiedad ni presión por el crecimiento demográfico. La tecnología era simple, basada en el fuego, el palo de siembra, un hacha de metal pobremente forjada y un instrumento en forma de gancho para deshierbar, conocido como el *luk*; la introducción del azadón y el machete no ocurrió sino hasta principios de siglo, cuando los ladinos emigraron al área y los mayas emigraron como trabajadores a la costa. Aunque desde el período colonial servían para fertilizar, el ganado ovino era apreciado principalmente como proveedor de lana para la ropa maya y como tributo colonial. El trigo, cultivado únicamente en menor escala hasta este siglo, no se utilizaba tradicionalmente como cultivo de rotación, tal como se hace hoy en día.

El cultivo primario de las áreas boscosas, según lo que afirman los ancianos, requería de poco trabajo y daba excelentes cosechas, especialmente de cultivos secundarios como frijoles, chilacayote, calabaza y repollo, muy apreciados por los mayas como parte de su dieta tradicional. Así, los hombres se asentaban en áreas cubiertas de espesa vegetación, las limpiaban y cultivaban para sus primeras milpas y principales sitios de residencia y se trasladaban a nuevas áreas boscosas de los alrededores.

En la actualidad y en el transcurso de este siglo, como se describe en el Capítulo 5, este sistema de cultivo tradicional ha sufrido cambios importantes, los que han afectado drásticamente la manera en que el hombre trabaja la tierra y que, inevitablemente, modificarán la estructura del mapa topográfico. No obstante, los patrones que se desarrollaron durante los siglos anteriores como resultado de este sistema de cultivo son los que estructuraron el mapa que vemos ahora.

Konob'al tx'otx' - Terrenos comunales

Examinar los recursos forestales y los cambios en el método de cultivo es un punto de partida lógico para reflexionar sobre el significado de los recursos agrarios comunales para los habitantes de Santa Eulalia. El término para referirse a los terrenos comunales en q'anjob'al es *konob'al tx'otx'*, que puede

traducirse literalmente como "tierras del pueblo". Tradicionalmente estos terrenos comunales incluían todo el territorio de Santa Eulalia, que se extendía desde el pueblo en tierra fría, atravesaba la región de clima caliente de Santa Cruz Yalmux (el antiguo nombre de Barillas), hasta llegar a los límites del río Usumacinta y la frontera mexicana. Sin embargo, en este vasto dominio, los terrenos comunales eran específicamente los que estaban cubiertos de bosques y no estaban cultivados ni habitados; en otras palabras, aquellos que se encontraban en las afueras de las aldeas y que podían ser cultivados por cualquier persona que quisiera cortar, limpiar y rozar estas tierras. Es importante señalar que cuando los ancianos hablan de la naturaleza de los derechos sobre las tierras comunales, rara vez mencionan que alguna organización tuviera estos recursos bajo su control, o que algún grupo de funcionarios administrara parcelas de este territorio para uso individual.

En ocasiones, según afirman estos ancianos, los alcaldes rezadores solucionaban las disputas que surgían sobre *konob'al tx'otx'*, como por ejemplo cuando se suscitaban discusiones sobre quién tenía derecho a las tierras en barbecho secundario, o cuando otro municipio colindante con Santa Eulalia penetraba demasiado en el dominio territorial del municipio, como San Pedro Soloma, que tradicionalmente utilizaba las reservas forestales de Santa Eulalia para obtener leña. Generalmente, sin embargo, estas disputas ocurrían muy pocas veces y no era frecuente que los alcaldes rezadores se involucraran en cuestiones de derechos comunales sobre la tierra. Cuando los ancianos hablan acerca de la naturaleza de la tenencia de los terrenos comunales, antes de que la tierra se titulara, sus puntos de referencia son de contenido agrícola, argumentando que todos los hombres tienen derecho a explotar los recursos forestales que no se utilicen para fines agrícolas. O, como expresan ellos, el patrón tradicional: *la montaña siempre estaba libre.*

La naturaleza de las disposiciones tradicionales de tenencia de la tierra en Santa Eulalia plantea, entonces, varios aspectos importantes de interpretación. ¿Existían organizaciones corporativas que administraran la propiedad comunal, la protegieran de intrusos y definieran la naturaleza de los reclamos de tierras dentro de la propiedad comunal?, ¿existía alguna serie de valores culturales explícitamente enunciados conforme a los cuales los hombres valoraran más las disposiciones de tenencia comunal que cualquier otra forma de tenencia de la tierra, como

la posesión individual absoluta? o ¿fue el sistema simplemente un resultado de condiciones agrícolas y ecológicas como afirman los ancianos? Al plantear que la última afirmación es la correcta, no creo que se nieguen las dos primeras. El valor que se le daba a la tenencia comunal de la tierra y su organización social deben considerarse más bien dentro del marco del sistema tradicional de cultivos alternados. En condiciones de excedente de tierra y baja densidad de población, la tenencia de terrenos comunales formaba parte del modo de pensar respecto a la agricultura, tanto como el palo de siembra, la rotación de tierras, la agricultura de roza o cualquier otro aspecto de la tecnología agrícola tradicional. En este sentido, *konob'al tx'otx'* eran parte integrante del cultivo *patan* y, como lo indican estos ancianos, así deben analizarse y considerarse. Por ser Santa Eulalia una comunidad de agricultores que alternaba los cultivos, estos hombres valoraban la tenencia comunal de la tierra y éste es su propio punto de referencia cuando hablan del significado tradicional de *konob'al tx'otx'*.

Sin embargo, si se consideran las tierras comunales desde el punto de vista del presente y no desde el pasado histórico, la situación es en extremo confusa. La mayoría de los habitantes de Santa Eulalia no puede definir con claridad lo que constituye las tierras comunales y en qué punto del mapa están ubicados los terrenos comunales del municipio. Tal vez una mejor manera de hacer este planteamiento sea señalando que en la actualidad las tierras comunales están constantemente en proceso de debate, que constituyen el centro de atención de las disputas políticas entre facciones, contraponen individuos a municipalidad, a una municipalidad contra otros municipios de la región y, a veces, al pueblo entero en contra del gobierno de la nación.

Un estudio de los recursos de tierras comunales hoy en día debe necesariamente centrarse en un análisis de la política y el conflicto político, más que en la actividad agrícola y de subsistencia, que solía ser el punto de referencia tradicional. Un ejemplo de este tipo de confusión y luchas políticas intestinas ocurrió en una amarga disputa por tierras que surgió en torno a los recursos forestales de Yulk'ol en la época de mi trabajo de campo. Yulk'ol, situado justo al sur del pueblo, cerca de la aldea de Yichtenam y del límite con San Pedro Soloma, se inscribió originalmente como parte del ejido municipal en 1902. En la primera parte del siglo, aprovechando que la legislación nacional

obligaba a parcelar y registrar individualmente las tierras ejidales, un ladino bastante influyente trató de registrar las tierras, pero en 1907, aconsejados por un abogado de Huehuetenango, dos principales mayas (líderes políticos ancianos) registraron la propiedad a su nombre. Lo que de hecho ocurrió fue que, temiendo que las tierras se convirtieran en propiedad privada y no estuvieran disponibles para la explotación común de leña, el pueblo subvencionó el registro de los terrenos a nombre de los dos líderes mayas.

Al transcurrir el siglo, la tierra se conservó como bosque y tanto la corporación municipal, como los residentes del pueblo reconocían que a pesar de estar inscritas como propiedad individual, las tierras seguían siendo concebidas y utilizadas como recursos comunales. De hecho, durante la década de 1930, se elaboró un documento municipal informal en este sentido.

En 1964, la municipalidad cedió 40 cuerdas[3] en Yulk'ol a la cooperativa agrícola para sembrar papa. Esta fue la primera vez que la tierra se utilizó para la agricultura y cuando los miembros de la cooperativa empezaron a cortar y limpiar el bosque surgieron problemas. Específicamente, los herederos de los dos principales, argumentando que la propiedad de Yulk'ol estaba registrada a nombre de sus padres o abuelos, reclamaban la tierra como suya, aduciendo que no pertenecía a la municipalidad. Los herederos llevaron el caso ante los tribunales de Huehuetenango y durante cierto tiempo hubo una posibilidad muy real de que tanto el presidente de la cooperativa agrícola como el alcalde municipal fueran encarcelados por usurpación de tierras.

En 1968 surgieron problemas nuevamente, cuando los propios herederos empezaron a limpiar la región boscosa de Yulk'ol, sin permitir que los residentes del pueblo recogieran leña allí. Se formaron dos facciones en el municipio: una argumentaba que las tierras debían permanecer pobladas de bosques, como un recurso comunal; y la otra sostenía que en ese momento las tierras comunales sólo pertenecían legítimamente a los herederos de los poseedores originales del título de propiedad. Se celebraron grandes reuniones comunales.

[3] La cuerda es unidad común de medida de tierra en Santa Eulalia. Está definida como un cuadrado de tierra de 25 brazadas de largo por lado; se dice que el largo normal de la brazada es equivalente al tamaño de la vara (*yara*) del síndico municipal que mide las propiedades en las comisiones municipales.

Dirigentes políticos que representaban distintos partidos políticos nacionales, formaron facciones opuestas alrededor del asunto. Los ancianos sostenían que el acuerdo anterior de poner la tierra a nombre de los principales sólo se había hecho para que ésta siguiera siendo de uso comunal y, por último, los herederos fueron llamados a comparecer ante el pueblo y se les amenazó con ser sancionados por la comunidad si no abandonaban el cultivo de estas tierras y dejaban que Yulk'ol permaneciera como bosque. Sin embargo, los herederos tenían dinero, eran astutos y no les asustaba una sanción informal, por lo que llevaron el caso ante el juez de Huehuetenango, donde seguía sin resolverse hasta el momento en que se realizó este estudio.

El caso anterior es típico de la actual situación de las tierras comunales en Santa Eulalia y este tipo de disputas por tierras ha caracterizado notablemente la historia política contemporánea. Durante la época de la Ley Agraria de 1952 (Méndez Montenegro, 1960: 727-753), las disputas por tierras se intensificaron, porque los dirigentes políticos peleaban por controlar o inhibir las actividades de los comités agrarios locales, cuya preocupación principal era parcelar las tierras boscosas que aún quedaban en los patrimonios municipales.

Cuando surgen estas disputas, el pueblo entero se ocupa de discutir la cuestión en el mercado, convocando a grandes sesiones municipales, debatiendo intensamente hasta llegar a la violencia, viendo qué personas influyentes están a favor o en contra de una posición común, decidiendo si se soluciona la disputa localmente, si se presenta ante los tribunales de Huehuetenango o, como último recurso, si se debe buscar la intervención nacional por medio del Ministerio de Gobernación o inclusive del presidente de la República. En esos momentos, unos buscan antecedentes históricos para respaldar su posición y otros simplemente fomentan suficiente cólera general como para imponerse por la fuerza numérica. No obstante, en ninguno de estos casos se llega a soluciones definitivas y, por lo general, las disputas permanecen latentes hasta otro momento en que surja de nuevo el debate sobre la naturaleza y los límites de *konob'al tx'otx'*.

Si uno mira el conjunto de disputas por tierras desde aproximadamente 1945 hasta la fecha de este estudio, es evidente que, en cierto sentido, las conversaciones y discusiones de la gente acerca de los derechos sobre terrenos comunales son más simples

que cuando se habla de dónde están ubicadas estas tierras y de quién tiene realmente derecho a ellas. Por ejemplo, la gente de Santa Eulalia generalmente usa dos argumentos: primero, el factor ecológico, si *konob'al tx'otx'* es montaña o reserva forestal y, en segundo lugar, el factor social, si estas reservas forestales son libres. Estos son argumentos directamente tomados del modo tradicional de concebir el sistema agrícola y las relaciones de tenencia de la tierra que ese sistema implicaba anteriormente. Se dan confusiones y las discusiones se vuelven de naturaleza política respecto al grado de libertad individual que se tiene actualmente para usar *konob'al tx'otx*. Es decir, se discute si algunas reservas forestales tienen títulos individuales o no y dónde empiezan y terminan los límites del título municipal. Lo que la titulación de tierras ha hecho en esencia es colocar límites alrededor de la posibilidad de explotar las áreas forestales, convirtiendo algunas de ellas en propiedad individual, otras en propiedad municipal y aún otras, como en el caso de Yulk'ol, en propiedad incierta. Encima de la categoría original de *konob'al tx'otx* se han superpuesto las categorías de propiedad introducidas recientemente como ejidos, excesos, baldíos, terrenos municipales y terrenos particulares.

Mientras que la antigua categoría autóctona provenía de un ámbito de discurso esencialmente de carácter agrícola, las últimas categorías impuestas proceden de un tipo de discurso que es esencialmente de carácter legal, dejando al ámbito político la solución actual de las disputas por tierras. Desde el punto de vista de la interpretación antropológica, el uso de la retórica tradicional para sustentar reclamos partidarios contemporáneos hace casi imposible ubicar los terrenos comunales en el mapa municipal y saber exactamente quiénes tienen derecho a los recursos forestales de estas tierras.

Esta clase de argumentos ecológicos y sociológicos, basados esencialmente en datos contemporáneos, me parecen los puntos de partida necesarios para comprender lo que significó la titulación de tierras para la gente de Santa Eulalia y la región nororiental de Huehuetenango. Desde el período colonial, la legislación agraria ha sido formulada como una dialéctica entre los derechos comunales sobre los recursos agrarios por un lado, y la tenencia de la propiedad individual por el otro. Mientras que los hechos históricos de este proceso legislativo están bien documentados, poco se sabe sobre lo que significó realmente la titulación de tierras para las comunidades mayas.

Si mi interpretación de esta sección del capítulo es correcta, la titulación de tierras fue una amenaza directa a los modos ecológicos en que los mayas se relacionaban tradicionalmente con la tierra. En el caso de Santa Eulalia, la titulación significó que fuera necesario limitar el sistema de cultivo tradicional y que, aun cuando hubiera un excedente de recursos agrarios, éstos no pudieran usarse libremente a menos que estuvieran registrados legalmente. Esto implicaba, asimismo, que las relaciones ecológicas y económicas tradicionales que los mayas mantenían con las áreas de tierra caliente en los alrededores de Barillas terminaran o se estructuraran de diferente manera en cuanto a la tenencia, a medida que los ladinos emigraban a esta región y titulaban sus tierras. La titulación de tierras representó, pues, una amenaza para las comunidades mayas, porque las obligó a cambiar sus modos de trabajar la tierra, a estabilizar sus patrones de residencia y a dejar de emigrar a tierra caliente como agricultores independientes. Los efectos de la titulación de tierras fueron trascendentales pues colocaron a las comunidades mayas directamente dentro de la esfera legal y política de la nación e influenciaron casi todos los aspectos de la estructura de la comunidad maya.

Consideremos más detalladamente, sin embargo, el proceso histórico de la titulación de tierras, reconstruyendo la forma en que la nación se entrometió en Santa Eulalia y la región nororiental de Huehuetenango desde el período colonial hasta el período de Reforma, de 1871 a 1920.

Panorama agrario colonial en el noreste de Huehuetenango

La naturaleza de la legislación agraria en Guatemala entre 1836 y 1871 —el retorno a los principios legales formulados originalmente en las Leyes de Indias del siglo XVII, la protección de las propiedades comunales mayas, el temor de exponer las tierras sin título de propiedad a una expropiación individual, el uso de las rentas obtenidas de las tierras municipales para crear la riqueza de la nación, entre otros—permite considerar el período colonial, de hegemonía española, y la era inicial de la Independencia, como partes de un mismo proceso histórico agrario. Existe en Santa Eulalia una serie de creencias autóctonas

respecto a la naturaleza de la titulación de tierras durante este período colonial, que está en abierta contradicción con la realidad histórica actual.

Según los ancianos de la comunidad y los líderes religiosos tradicionales en particular, existía un título de propiedad sobre los terrenos municipales de Santa Eulalia en la época de la Colonia. Aparentemente, el título estaba en manos de los alcaldes rezadores, revestido de una cubierta de piel de animal e incluía un mapa de los terrenos comunales del municipio, que abarcaba desde el pueblo en tierra fría hasta la aldea de Cocolá, colindante con El Quiché y llegaba hasta los límites del río Usumacinta en la región de Ixcán. Se hace referencia al título como *Título General* del municipio y conforme a la creencia, les fue arrebatado a los alcaldes rezadores durante el siglo pasado para ser archivado en la capital nacional. En la actualidad, hombres relativamente jóvenes y con influencia política hablan todavía de este titulo general como base legal del reclamo tradicional del municipio sobre terrenos de tierra caliente que ahora forman parte del municipio de Barillas.

En septiembre de 1950, el alcalde municipal de Santa Eulalia escribió a la Sección de Tierras en Guatemala:

> ...según datos recabados con los vecinos, en esa institución se encuentra el Título, que *comprende toda la jurisdicción de este municipio*, y de ser así, mucho le agradecería, que a vuelta de correo se sirva indicarme si no podrá extender una copia certificada del mismo y cuánto dinero se invertirá para el efecto, por ser esto de imprescindible necesidad, para este Municipio, *para saber los límites y dimensiones*" (AST, paquete 19, No. 5, 1900).

En mayo de 1958, los residentes de la aldea Cocolá, en ese entonces en medio de una violenta disputa por tierras con el municipio de Nebaj, enviaron un memorial al Ministerio de Gobernación, afirmando que la única solución al conflicto era "tener a la vista los títulos de los municipios de Chajul y Nebaj, del departamento del Quiché, y Santa Eulalia de Huehuetenango" (AGG, Memorial de Cocolá, 1965). Durante la campaña nacional para las elecciones presidenciales de 1966, uno de los dirigentes políticos más influyentes de Santa Eulalia declaró públicamente haber visto el *Título General* del municipio y haber recibido la promesa del candidato presidencial oficial de que si resultaba

elegido devolvería los terrenos de Ixcán al municipio de Santa Eulalia.

Casi todos los años, algún miembro de la corporación municipal es enviado a la capital nacional a buscar este título, y regresa sin éxito, pero firmemente convencido a la vez de la creencia, transmitida por las declaraciones de los ancianos, de que todos los terrenos municipales, sus límites y dimensiones están localizados en alguna parte de una concesión de algún título y mapa del período colonial, archivado en algún ministerio del gobierno nacional.

Durante casi dos años acepté estas reivindicaciones locales como una verdad histórica. La ausencia, pero existencia del *Título General* parecía razonable, dado que una serie de documentos en posesión de los alcaldes rezadores de Santa Eulalia eran copias manuscritas de originales enviados a la capital de la nación a fines del siglo pasado. En una ocasión, yo mismo viajé a la ciudad de Guatemala con un miembro de la corporación municipal en busca del *Título*, pero infructuosamente. Después de más investigación documental, sin embargo, me convencí de que el *Título* nunca existió y que el reclamo de los residentes del municipio es simplemente otro de los muchos aspectos de confusión que rodean el pensamiento autóctono en cuanto al período de titulación de tierras.

Un documento que data de 1701, por ejemplo, afirma que ninguno de los municipios de San Mateo Ixtatán y Santa Eulalia pudo presentar los títulos de sus respectivos terrenos, para solucionar la disputa por tierras sobre el paraje de Nechlajbak ante la Corte Suprema de Justicia (OSE, 1701). El *Indice General del Archivo del Extinguido Juzgado Privativo*, con fecha de 1863, indica que Santa Eulalia no tenía el título correspondiente a sus terrenos municipales (AST, 1863). En 1893, el ingeniero que fue enviado a Santa Eulalia a medir los terrenos ejidales que rodean el pueblo mencionó que uno de los problemas principales relacionados con la tierra en la región era la carencia de un título general que indicara las dimensiones y límites del municipio de Santa Eulalia (AST, paquete 23, No.6, 1902). Durante la primera parte del presente siglo, cuando varios individuos empezaron a registrar como propiedad individual terrenos baldíos (sin título y no reclamados) en las regiones de Barillas y de Ixcán, se generó confusión sobre si estos terrenos se encontraban bajo la jurisdicción del municipio de Santa Eulalia o del recién creado municipio de Barillas (AST, paquete 21, No. 8, 1901). De ahí

que uno llegue nuevamente al punto en que las cuestiones de tierra fluctúan entre el hecho histórico real y la retórica política contemporánea. Mientras que la evidencia histórica contradice la existencia del *Título General* del municipio de Santa Eulalia, la opinión pública y política en el municipio todavía persiste en creer que dicho título existe.

La ausencia de títulos de propiedad coloniales y de un conocimiento preciso de los límites de las unidades municipales no se dio sólo en Santa Eulalia y parece haber sido endémica en toda la región de Huehuetenango. En varias ocasiones, entre 1653 y 1864, San Miguel Acatán solicitó infructuosamente a las autoridades nacionales que midieran sus terrenos para resolver una disputa con Jacaltenango sobre los parajes de Santa Catarina y Mul (AST, paquete 2, No.9, 1791). Entre 1606 y 1892, San Juan Ixcoy y Soloma se presentaron varias veces ante los tribunales coloniales y republicanos para obtener los títulos de sus tierras, a fin de resolver la disputa relacionada con sus derechos respectivos sobre los parajes de Pok y Yajaucú, sin llegar a ninguna solución (AST, 1863; AGH, 1892).

Desde por lo menos mediados del siglo XVII hasta la creación de Nentón como municipio en 1876, los líderes de San Sebastián Coatán y San Mateo Ixtatán solicitaron periódicamente a funcionarios coloniales y nacionales la entrega de títulos de propiedad para proteger sus derechos sobre los terrenos de tierra caliente a lo largo de la frontera mexicana, pero en cada ocasión sus intentos resultaron infructuosos (AGCA, A3.15, leg. 2796, exp. 40.445, 1811; AGH, 1856).

El siguiente comentario, un tanto aparte de la región que se investiga aquí, pero posiblemente típico de las condiciones que se daban en todo Huehuetenango durante este período, fue hecho en 1852 por el magistrado de Huehuetenango, al decir en Todos Santos:

> El ejido o terreno del pueblo se dice están titulados; aunque a mi juicio no son títulos legítimos, sino documentos antiguos y confusos, que solamente un agrimensor averiguaría la realidad (AGH, 1852).

A este respecto, durante el período colonial ningún municipio del noreste de Huehuetenango poseía título legítimo de sus terrenos comunales (AST, 1863). A pesar de que sí existían ciertos documentos y de que cada uno de los municipios reclamaba sus derechos sobre los terrenos municipales, los funcionarios coloniales y republicanos nacionales no reconocían esta

clase de datos y argumentos. Cuando se instituyó la nueva legislación agraria y la titulación de tierras se convirtió en una cuestión importante después de la Reforma de 1871, la mayoría de los municipios mayas de la región no conocían con certeza cuáles eran los límites y mojones de sus terrenos comunales.

¿Por qué, entonces, en medio de un cuerpo de legislación agraria, que asumía explícitamente la necesidad de proteger los terrenos comunales mayas, no se les concedió a las comunidades mayas el derecho a titular sus terrenos? Los breves sumarios de dos de las disputas por tierras mejor documentadas de la época, incluidos en los Anexos 1 y 2, proporcionan ciertos datos que responden a esta pregunta. Los casos se refieren a intentos de los municipios de San Juan Ixcoy y San Sebastián Coatán por obtener títulos para sus terrenos comunales en medio de prolongadas disputas por tierras con haciendas y municipios vecinos. En ambos casos, los intentos frustrados de obtener títulos llevaron a la violencia y la represión física.

Los pleitos por tierras entre municipios mayas y haciendas, los intentos de resolución de estos problemas ante administradores coloniales y republicanos y el fracaso que resultó de no poder obtener títulos legales como se solicitó en cada caso, parecen haber sido patrones históricos comunes en todos los municipios del noreste de Huehuetenango durante el período colonial. A pesar de que las Leyes de Indias del siglo XVI y XVII y las diversas leyes agrarias republicanas protegían los derechos de los mayas sobre sus tierras comunales, nunca definieron con claridad los límites reales de estos terrenos.

Tal parece que esto ocurrió debido al tipo de estructura de control que, por naturaleza, los regímenes coloniales imponen sobre las comunidades agrarias y mayas. Es decir, los derechos de las comunidades mayas sobre la tierra eran, en esencia, secundarios a las necesidades de control político que el régimen colonial exigía para poder funcionar. Durante todo el período, definido aquí como colonial, siempre existió el temor por parte de los administradores coloniales y nacionales de que estas comunidades mayas estallaran en abierta rebelión.

Esto fue particularmente cierto en el período comprendido entre 1840 y 1860, durante el cual el comandante militar de Huehuetenango envió frecuentes advertencias a las diferentes guarniciones de la región de los Cuchumatanes, para asegurarse de que los mayas no se levantaran en armas, como sucedió en las áreas vecinas de Chiapas y Yucatán (AGH, 1848).

Otorgar derechos legales a los municipios mayas sobre sus antiguas propiedades, sobre todo las que estaban en zonas de tierra caliente distantes de los centros de población, implicaba que el control político y la conversión eclesiástica serían imposibles. De ahí que durante el régimen colonial las comunidades mayas pelearan entre sí, solicitaran frecuentemente al gobierno los títulos legales de sus tierras y en raras ocasiones, como en San Sebastián Coatán y San Juan Ixcoy, llegaran a la violencia y a la rebelión. La represión militar, el poder detrás de todos los regímenes de moralidad y derecho coloniales, estaba siempre disponible para sofocar estos levantamientos, y éstos se convirtieron en incidentes menores que pasaron al olvido en el marco general del cambio político y social.

Es importante, creo yo, hacer estos comentarios sobre el paisaje colonial en el noreste de Huehuetenango, porque son básicos para comprender el período de Reforma que siguió. Fue la naturaleza caótica y no estructurada de las condiciones agrarias, por lo menos en lo que respecta a su estado legal, lo que hizo que la legislación del período de Reforma fuera tan amenazante y dañina para las comunidades indígenas. Si los mayas hubieran conocido los linderos de sus terrenos comunales cuando se instituyó esta legislación, habría emergido un paisaje enteramente diferente del actual. Sin embargo, éste no fue el caso y los municipios mayas, sin excepción, perdieron grandes secciones de sus extensos terrenos tradicionales.

Período de Reforma: titulación de las tierras municipales de Santa Eulalia

La legislación agraria del período de Reforma, desde la época de Justo Rufino Barrios en 1871 hasta la caída de Manuel Estrada Cabrera en 1920, jugó un importante papel en la reestructuración de las relaciones económicas y de tenencia en casi todas las regiones de Guatemala. La gente de Santa Eulalia habla de este período como la época de la Ley de Títulos. La historia social que la gente recuerda en Santa Eulalia empieza en esta época y lo que ocurrió previamente se menciona como algo que pertenece a una historia más mítica y legendaria denominada *paixa.* La Farge proporciona un excelente conjunto de mitos y anécdotas para comprender esa época. Para entender el período más

contemporáneo de la Ley de Títulos, es necesario acudir a los recuerdos de la gente y a documentos históricos escritos.

Los ancianos de Santa Eulalia sostienen que después de la Ley de Títulos todo había cambiado y la comunidad era distinta de lo que había sido antes. Señalan el hecho de que los ladinos emigraron a la región y les robaron sus terrenos de tierra caliente en Barillas y en el Ixcán. Afirman que muchos mayas, que antes eran agricultores independientes en tierra caliente, se convirtieron en medianeros en las fincas recién tituladas de los ladinos, o en trabajadores permanentes de las plantaciones cafetaleras de la bocacosta del Pacífico. Describen la transferencia de gobierno y poder de manos de los alcaldes rezadores a las recién creadas corporaciones municipales.

Con un verdadero sentido de malicia, aseveran que la titulación de tierras condujo a la ruptura del orden social tradicional, al socavamiento del respeto por la gente de edad y al frecuente surgimiento de pleitos y litigios por la tierra innecesarios. Los hombres más jóvenes, quienes nunca vivieron la época de la Ley de Títulos, presentan una serie de hechos diferente a la de estos ancianos. Afirman que, a diferencia de ellos, sus antepasados ignoraban las leyes y temían pelear por sus derechos sobre la tierra, lo que explicaría la pérdida de los terrenos de tierra caliente y el fracaso en registrar legalmente los terrenos de tierra fría.

Señalan que, en vez de integrarse activamente a la política y al ámbito real, sus antepasados se refugiaron en la oración en medio de una amenaza ladina. Afirman que sus ancestros eran hombres humildes y sencillos —*suk winaq* (hombres sin lengua)— temerosos de defender sus derechos y de pelear por lo que legítimamente les pertenecía. Los jóvenes están convencidos de que si en la actualidad se instituyera una reforma agraria comparable a la de hace un siglo, la situación sería muy distinta. Ellos argumentan que los mayas son muy diferentes hoy en día, versados en leer y hablar español, protegidos por líderes mayas locales con conexiones políticas nacionales, con conocimientos sobre el registro y litigio de tierras, deseosos de utilizar su dinero para proteger la propiedad y libres de la mentalidad tradicional que sólo generaba temor y búsqueda de refugio ante el universo natural y social. A este respecto, gran parte de lo que hoy separa a los jóvenes de los viejos en Santa Eulalia se centra en la interpretación de este período de la Ley de Títulos.

Culpar a los antepasados por la pobreza y el atraso del

presente es, no obstante, un patrón típico en Santa Eulalia y parece decirnos más sobre el modo de pensar de estos jóvenes que sobre los hechos históricos reales. En la realidad, tanto jóvenes como viejos interpretan el período de la Ley de Títulos básicamente desde posiciones de interés propio y ninguno de ellos tiene una comprensión a fondo, como sería de esperarse, de las condiciones políticas más importantes que caracterizaron este período de reforma agraria.

Como sucede con todos los períodos de la historia guatemalteca, los estudios histórico-sociales de la época de Reforma son escasos. Es posible mencionar, sin embargo, los tres aspectos siguientes que fueron de extrema importancia durante este período en la generación de patrones agrarios en regiones mayas, como el nororiente de Huehuetenango:

1) Ideológicamente, la legislación agraria del período de Reforma tuvo como objetivo explícito generar un capitalismo agrícola mediante la legitimación de la expropiación y titulación individual de los ejidos tradicionales y los terrenos baldíos. En ese contexto de ideología y derecho nacional, la protección de los terrenos comunales mayas era de importancia secundaria (Solís, 1897: 566-571).

2) La legislación antieclesiástica del período de Reforma destruyó uno de los nexos protectores primarios, el sacerdote residente, entre las comunidades locales y las estructuras legales y políticas nacionales. Con el advenimiento de la Reforma y la expulsión de las órdenes religiosas, los mayas fueron abandonados a su propia suerte en su lucha por la tierra ante cuerpos legales y administrativos nacionales. El abogado republicano reemplazó al misionero católico como intermediario para argumentar a favor de las necesidades de bienestar y protección de las comunidades indígenas (AGH, 1886).

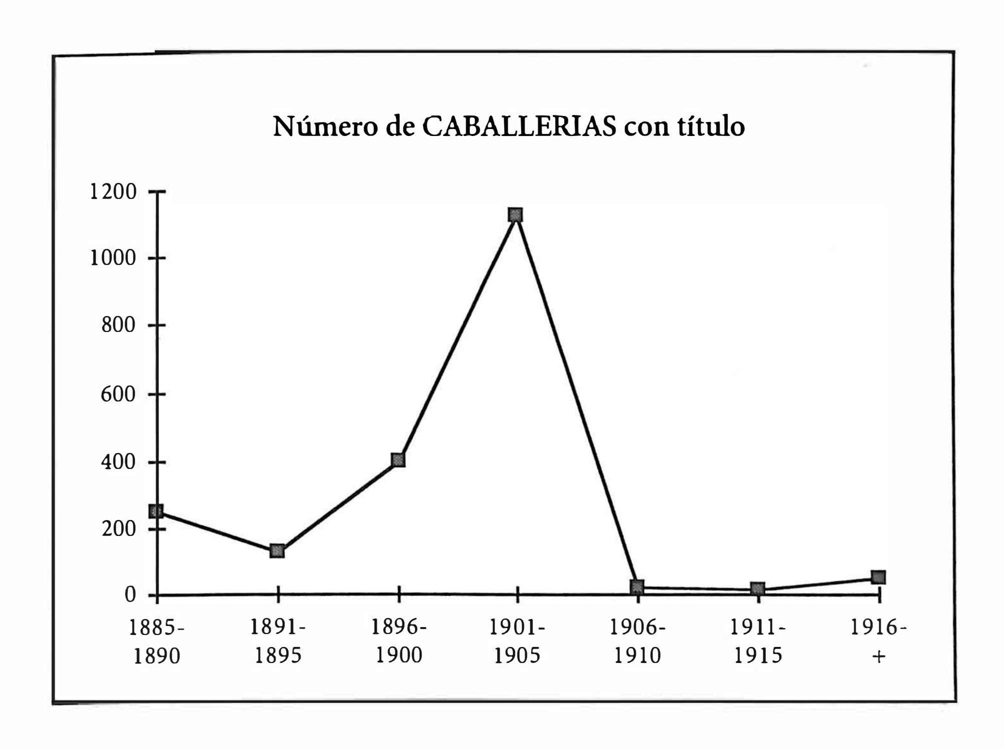
3) Las prebendas militares, en la forma de concesiones de tierra, tuvieron primordial importancia para los gobiernos del período de Reforma como medio para mantener el control regional y nacional. Quienes presentaban reclamos de tierras contrarios a los intereses de las comunidades mayas en la región de Huehuetenango eran, a menudo, oficiales militares que tenían conexiones personales con aquellos que controlaban la toma de decisiones y la política a nivel nacional (AST, paquete 11, No. 2, 1889).

De ahí que gran parte de lo que los jóvenes de Santa Eulalia explican como resultado de la ignorancia de sus antepasados, pueda atribuirse razonablemente al tipo de nexos que caracterizaba la relación de las comunidades mayas locales con las estructuras de poder nacional durante este período de reforma agraria.

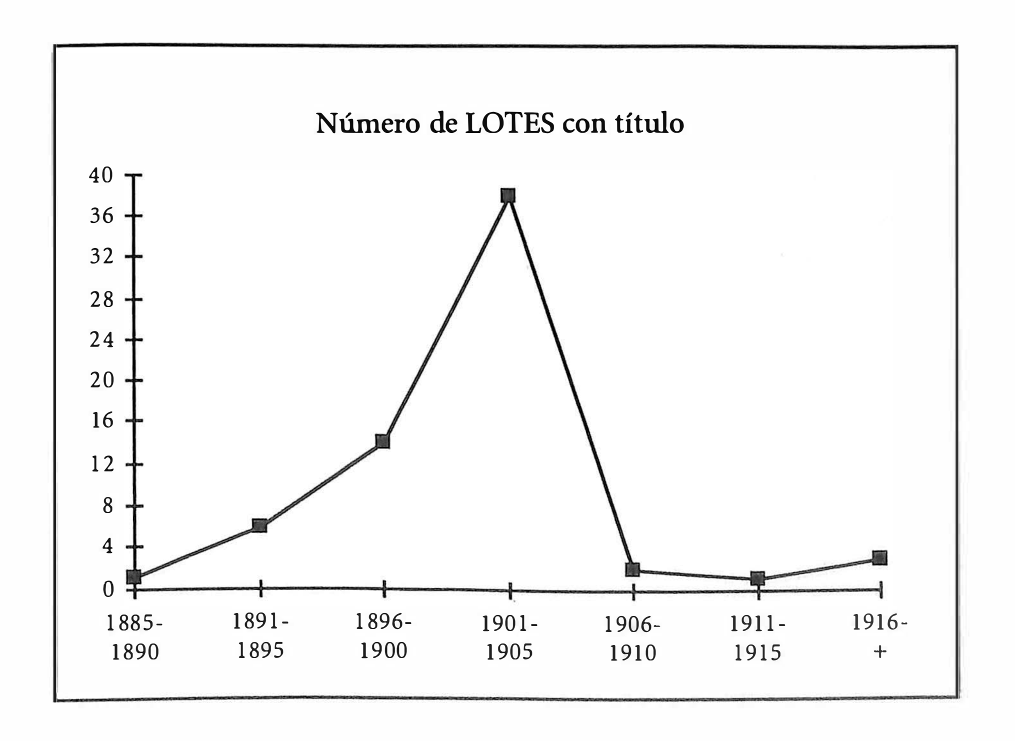
Analicemos por un momento lo que realmente ocurrió en Santa Eulalia durante el período de Reforma. La Gráfica 1, que vemos a continuación, muestra el número de lotes y de caballerías[4] titulados en Santa Eulalia a intervalos de cinco años entre 1880 y 1920. En las gráficas se presentan los títulos de todos los terrenos tradicionales de Santa Eulalia, incluyendo las tierras que después de 1888 pasaron a formar parte del municipio de Barillas. Es interesante señalar que entre 1880 y 1896, cuando se instituyó la primera ley agraria del período de Reforma, sólo estaban titulados nueve lotes que medían 372 caballerías. Entre 1896 y 1906, cuando se aprobó la segunda ley agraria de importancia y Manuel Estrada Cabrera, uno de los presidentes más dictadores de Guatemala, estaba en el poder, la titulación de tierras alcanzó proporciones asombrosas. La cantidad de tierra titulada durante este período fue enorme, abarcando tres veces más lotes y caballerías que en los períodos que siguieron o antecedieron. Durante esa década, los ladinos empezaron a trasladarse a la región nororiental de los Cuchumatanes y a titular terrenos de tierra caliente en su periferia. Muchos ladinos que vinieron a titular tierras en esta época parecen haber sido motivados por la expansión económica que se había iniciado anteriormente en las zonas cafetaleras de Alta Verapaz y de la bocacosta del Pacífico. Estos eran ladinos que buscaban movilidad económica mediante la tierra; hombres que no provenían de medios particularmente adinerados, pero que vieron en las ricas tierras del Ixcán —"la Zona Reina"— una oportunidad para obtener ganancias y beneficios. Utilizando sus conexiones con el Palacio Presidencial durante los regímenes de Barillas, Reyna Barrios y Cabrera, les pareció sencillo prometer control político y militar en esta atrasada región de la República, a cambio de grandes expansiones de tierra.

Durante ese período, entre 1880 y 1920, los terrenos tradicionales de Santa Eulalia fueron divididos en un mosaico étnico, por el proceso de titulación de tierras. El Cuadro 3

[4] Una caballería equivale aproximadamente a 41 hectáreas.



GRÁFICA 1. Número de caballerías y lotes de tierra titulados en Santa Eulalia entre 1880 y 1920



muestra la cantidad de lotes y caballerías titulados por grupos étnicos para las cuatro secciones de los terrenos tradicionales de Santa Eulalia. Como es evidente en este cuadro, los propietarios ladinos obtuvieron control de casi el 70 por ciento de las tierras que tradicionalmente pertenecían a Santa Eulalia, incluyendo Barillas y el Ixcán, zonas de mayor potencial ecológico y económico. De un total de 55 lotes en tierra caliente propiamente dicha, los mayas sólo titularon nueve y, de 1,520 caballerías tituladas, sus terrenos constituían tan solo 183 caballerías de superficie territorial. En general, los mayas titularon en común los terrenos de tierra caliente. Estos eran de gran extensión, conforme a sus títulos de concesión originales, y fueron

Cuadro 3

Titulación de los terrenos de Santa Eulalia por grupos étnicos entre 1880 y 1920

		Maya	**Ladino**	**Total**
Barillas	lotes	5	8	13
	caballerías	144	256	400
Ixcán	lotes	4	38	42
	caballerías	39	1081	1120
Ejidos y terrenos excesos de Sta. Eulalia	lotes	2	--	2
	caballerías	215	-	215
Terrenos baldíos de Sta. Eulalia	lotes	5	6	11
	caballerías	114	51	165
Totales	**lotes**	16	52	68
	caballerías	512	1388	**1900**

posteriormente parcelados entre varios reclamantes.

Por otro lado, los títulos de ladinos solían ser individuales y permanecieron como grandes latifundios, que a menudo tenían una extensión de más de 30 caballerías. Así, durante el período comprendido entre 1880 y 1920, se estableció muy claramente el patrón de latifundios ladinos de tierra caliente y minifundios mayas de tierra fría en Santa Eulalia. A pesar de que se escribe bastante sobre este patrón agrario común en Latinoamérica, es poco lo que se sabe sobre su desarrollo histórico real en países y regiones específicos. Los datos anteriores sobre Santa Eulalia proporcionan una excelente oportunidad para describir y analizar este desarrollo.

Los primeros terrenos que se titularon en Santa Eulalia fueron los de Santa Cruz Yalmux, aldea de tierra caliente, en 1888 (AST, paquete 10, No. 9, 1888). El proceso legal para obtener esta concesión de título fue extremadamente sencillo. El 22 de mayo de 1888, un grupo de personas de Huehuetenango se presentó ante el presidente Barillas para solicitarle la concesión de 200 caballerías de tierra, con el fin de crear una pequeña colonia agrícola en la región ubicada en el extremo nororiental del departamento.

Fueron varios los argumentos que estos huehuetecos presentaron ante el gobierno nacional para reclamar estas tierras: 1) que los terrenos ejidales de Santa Eulalia en tierra fría eran grandes y suficientes para la población indígena; 2) que ellos utilizarían la concesión de terrenos en tierra caliente para desarrollar la agricultura capitalista; 3) que el gobierno nacional tenía un compromiso con el pueblo de Huehuetenango, dado el papel militar que éste había desempeñado para que Justo Rufino Barrios asumiera el poder; y 4) que un municipio creado en la región serviría como puesto de avanzada militar para la protección de la frontera entre México y Guatemala en el río Usumacinta.

En 1887, la municipalidad de Santa Eulalia había enviado un memorial al jefe político (gobernador) de Huehuetenango en el sentido de que estos argumentos eran espurios y que, en esencia, los reclamantes de los terrenos de Yalmux sólo querían obtener el título de estas tierras para revenderlas posteriormente a los residentes mayas (OSE, 1887). Argumentaban además que, de crearse un nuevo municipio, más de 6000 personas que vivían en las aldeas de Balí, Koxtak, Santa Cruz Yalmux, Lankonop, Cheké, Nucá y Chojsunil, perderían sus nexos administrativos

tradicionales con el municipio de Santa Eulalia y quedarían bajo el dominio político de los ladinos.

El gobierno nacional, sin embargo, no admitió estas reivindicaciones mayas y el memorial que se escribió para protestar por la formación de Barillas como municipio, se conservó en los archivos de Santa Eulalia como un documento olvidado y más bien insignificante. En julio de 1888, le fueron donadas 200 caballerías de tierra al municipio de Huehuetenango; Santa Cruz Barillas fue reconocida como una nueva unidad administrativa; y la presencia de ladinos en la región de Santa Eulalia se convirtió en una amenaza legal y política muy real.

El mapa catastral de los terrenos de Barillas, que aparece a continuación, indica algunos aspectos bastante importantes de la ecología étnica que se desarrolló en esta zona de tierra caliente de Santa Eulalia. Toda el área de 400 caballerías se tituló en el período comprendido aproximadamente entre 1888 y 1902. Esta se compone de tres secciones principales:

1) los terrenos de Barillas, de 200 caballerías, parcelados en 51 lotes de tamaño similar;

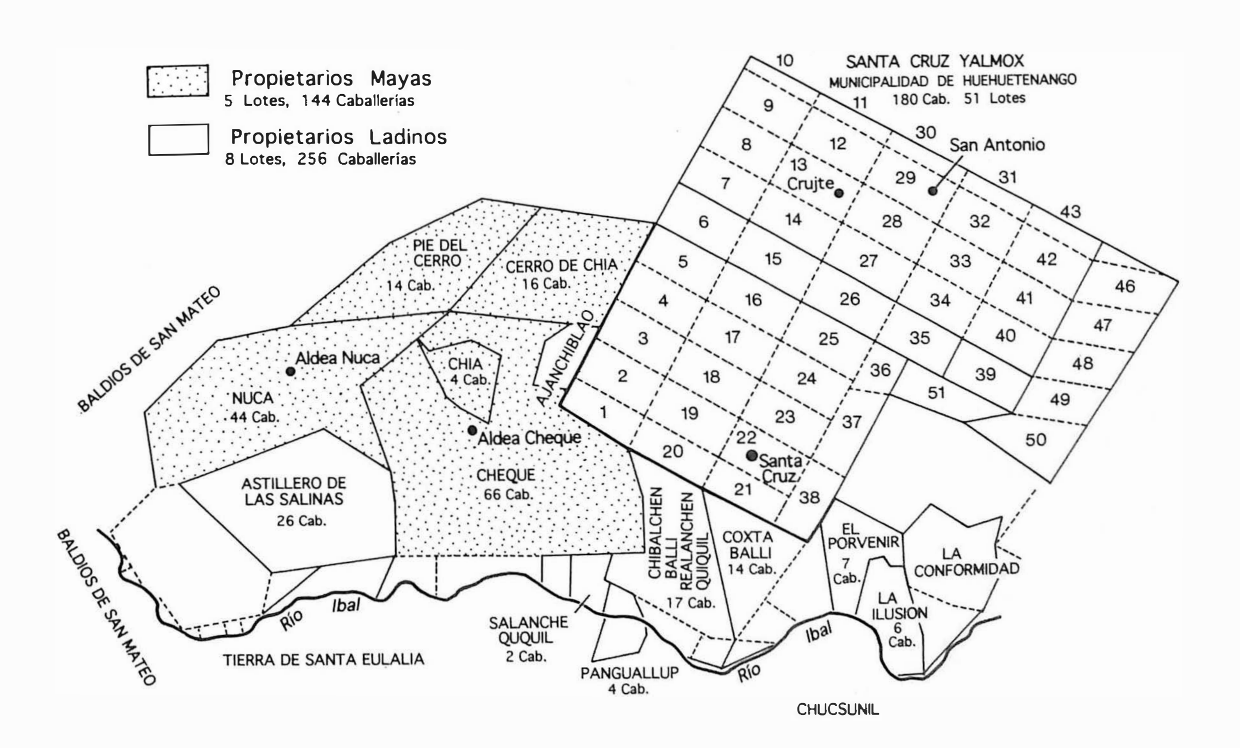
2) la sección de tierras al sur de los terrenos de Barillas, colindante con el río Ibal y convertida en fincas de café, banano y caña de azúcar de propietarios ladinos;

3) las aldeas de Nucá, Pie de Cerro, Cerro de Chiá, Chiá y Cheké, al oeste de los terrenos de Barillas y a alturas bastante elevadas, en donde el maíz y el trigo son los cultivos principales.

La tercera sección, titulada entre 1894 y 1990, es particularmente interesante porque representa un enclave indígena en una región de grandes fincas, predominantemente ladina. Sin embargo, en esta región los terrenos son pequeños, están registrados en común y parcelados entre varios reclamantes indígenas. Nucá, por ejemplo, tenía 616 habitantes cuando se registró, Ajanchiblac 97 habitantes y Cheké 951 (AST, paquete 14, No. 4, 1895; paquete 14, No.5, 1896; y paquete 14, No.1, 1894). Aparentemente se concedió títulos de estos terrenos a los mayas, primero porque éstos eran marginales a la zona de tierra caliente propiamente dicha y, en segundo lugar, porque el gobierno nacional temía que la violencia estallara abiertamente en el área, como había ocurrido antes en las aldeas que rodeaban Nentón.

Las comunidades, sin embargo, querían tanto independencia

MAPA 4.
Mapa catastral de los terrenos de Barillas
Fuente: Instituto Nacional de Transformación Agraria de Guatemala. Catastro Preliminar, Guatemala, agosto 1967

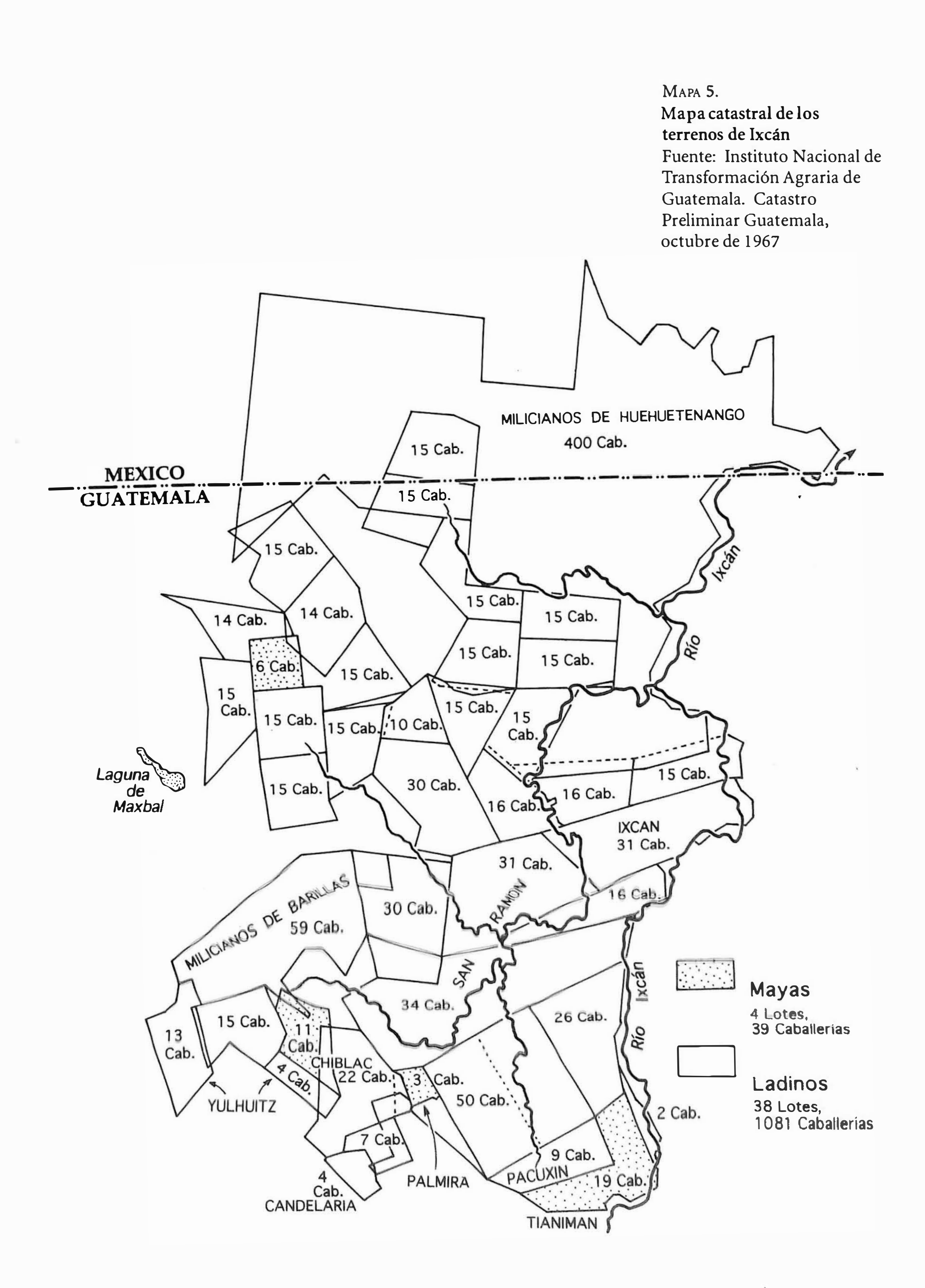


política como tierras, pero el gobierno nacional no estaba dispuesto a satisfacer estas reivindicaciones. En los casos de concesión de títulos de Nucá y Cheké, las comunidades y sus líderes mayas pedían que sus aldeas fueran consideradas como unidades municipales separadas de Barillas, pero el gobierno rehusó hacerlo. Los mayas descubrieron que aunque ellos controlaban sus propias tierras, permanecían no obstante bajo el dominio político de los ladinos de Barillas y en muchas ocasiones eran obligados a trabajar en fincas de propietarios ladinos, ya que las leyes nacionales legitimaban varias formas de trabajo obligatorio y servidumbre agraria. Así que estas aldeas mayas en la jurisdicción de Barillas, a pesar de controlar sus patrimonios de tierras, se mantenían dependientes políticamente y subordinadas económicamente a los residentes ladinos y a las fincas de su periferia.

Durante el período comprendido entre 1900 y 1920, el área al norte y al este de Barillas, en la región de Ixcán, se convirtió en zona de extensos latifundios. Como puede verse en el siguiente mapa catastral, los títulos de esta región pertenecían casi en su totalidad a ladinos, los mayas habían obtenido sólo 4 de los 42 lotes y 39 caballerías de unas tierras que medían 1,120 caballerías en total.

Aunque los mayas siempre mantenían milpas dispersas en la región de Ixcán, no estaban interesados en obtener títulos sobre los terrenos de esta zona por su preocupación respecto a los procedimientos legales para registrar las tierras más próximas a Barillas y en tierra fría. Por otro lado, para los ladinos resultaba bastante fácil titular las tierras que deseaban en el Ixcán. Muchos de ellos eran propietarios ausentes que residían en la cabecera departamental. Algunos tenían conexiones militares, como los milicianos de Soloma, Barillas y Huehuetenango, mientras que otros habían formado pequeñas sociedades de colonos para registrar sus terrenos. En muchos casos, los lotes adyacentes se registraban a nombre de hermanos o hijos para evadir las leyes nacionales que estipulaban que las propiedades debían tener una extensión menor de 15 caballerías.

Aunque las concesiones de títulos de estos propietarios ladinos especificaban explícitamente que éstos estaban interesados en la explotación capitalista del Ixcán, en realidad esto nunca ocurrió. Durante el transcurso del siglo, el Ixcán no se explotó para la agricultura y se usó más bien para la especulación comercial de tierra o la crianza de ganado en menor



Mapa 5.
Mapa catastral de los terrenos de Ixcán
Fuente: Instituto Nacional de Transformación Agraria de Guatemala. Catastro Preliminar Guatemala, octubre de 1967

escala. Los mayas siguieron cultivando sus milpas en estas tierras, como colonos ilegales o pagándoles con dinero o en especie a propietarios ausentes. Después de 1950, cuando las agencias nacionales de la reforma agraria y los mayas que tenían dinero para comprar tierras empezaron a dirigir su atención al Ixcán como área potencial de colonización y asentamiento, se encontraron con una situación legal extremadamente caótica y fragmentada.

Mientras los ladinos registraban estos grandes latifundios de tierra caliente, los mayas de las áreas de tierra fría de Santa Eulalia estaban ocupados con problemas legales de naturaleza bastante diferente (véase Mapa 6). Específicamente, de 1888 a 1902, la corporación municipal de Santa Eulalia peleó una prolongada batalla legal para titular el ejido municipal y los terrenos excesos, es decir los terrenos comunales tradicionales que rodeaban el pueblo. Esta batalla legal, ante los órganos nacionales administrativos y judiciales, se entabló inicialmente por conflictos de tierras recurrentes entre Santa Eulalia y San Pedro Soloma, en relación con sus límites municipales respectivos y los derechos de cada municipio sobre las aldeas de Amelco y Chojsunil.

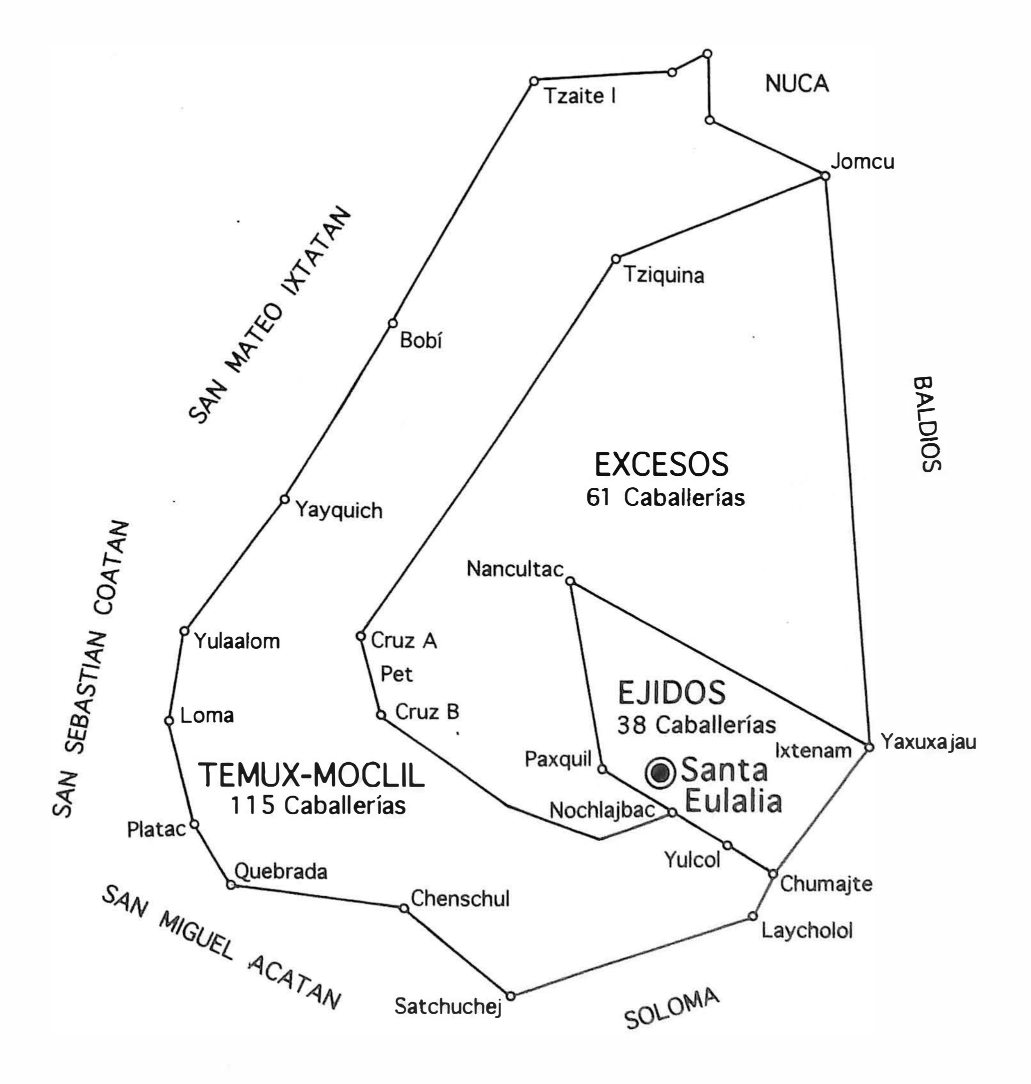
En varias ocasiones se enviaron ingenieros del gobierno a la región para medir las tierras municipales, y con igual frecuencia la corporación municipal viajó a la capital de la nación para plantear su posición sobre las tierras ante el presidente de la República y varios ministerios gubernamentales. Finalmente, en 1902, le fueron cedidas a Santa Eulalia tres áreas de tierra en dos concesiones de títulos: el primer título, que contenía 99 caballerías, formaba el ejido y los terrenos excesos y el segundo, que comprendía 115 caballerías, formaba parte de las aldeas de Temux y Mok'lil (AST, paquete 19, No.5, 1900; y paquete 23, No. 6, 1902).

En 1905, el área que constituía los terrenos ejidales fue parcelada entre los residentes de las aldeas, especialmente en las de Nancultac, Paiconop e Yichtenam y las parcelas se registraron legalmente como terrenos de propiedad individual en la oficina del catastro de Quetzaltenango. La sección más extensa de los excesos y partes de los terrenos de Temux-Mok'lil permanecieron, no obstante, destinados a los bosques como patrimonio y administración municipal.

Es importante señalar uno de los rasgos más significativos de la titulación de los terrenos municipales de tierra fría en Santa

Eulalia. Por un lado, la titulación de terrenos municipales representaba un intento de la comunidad indígena para proteger los reclamos corporativos de tierras. Durante todo el período de 1888 a 1902, cuando finalmente se entregaron títulos, la corporación municipal, guiada por varios principales influyentes, luchó por asegurarse que la mayor porción de terrenos de tierra fría permanecería bajo el control de propietarios mayas. Sabiendo que no podían registrar estos terrenos como individuos, se presentaron como comunidad ante el gobierno nacional para luchar por el título municipal de este patrimonio.

Por otra parte, una vez registrados los terrenos municipales, las leyes nacionales, sobre todo después de 1905, exigieron que se registraran estos ejidos a título individual. Las familias se vieron obligadas a juntar recursos económicos para contratar



MAPA 6.
Boceto de los terrenos municipales con título de Santa Eulalia según planos de 1893 y 1898

abogados y personas que pudieran escribir documentos legales y para viajar a Quetzaltenango a registrar los terrenos. Por lo general, este proceso legal dejaba a los individuos abandonados a su propia suerte para luchar por los intereses familiares y, a menudo, sólo los mayas más influyentes, que sabían leer y escribir, podían registrar individualmente terrenos extensos en tierra fría.

Muchos mayas, sin recursos financieros y sin conocimiento del español, no pudieron registrar sus terrenos o sólo pudieron titular pequeñas parcelas que luego se fragmentaron rápidamente, por las herencias y el crecimiento de la familia. De ahí que, en el caso de las tierras municipales y su subsecuente registro individual, ocurrieran simultáneamente dos procesos opuestos: por un lado, en el caso de la titulación municipal de tierras, la unificación corporativa de la comunidad indígena como medio de protección contra la intromisión ladina y, por otro, las facciones internas resultantes y los pleitos suscitados entre los mayas mismos, una vez que los terrenos municipales estuvieron disponibles para la expropiación y la titulación individual. Fue esta oscilación entre lo corporativo por un lado y las facciones, por el otro, lo que parece haberse instituido con la titulación de la tierra y se mantenía hasta el momento de este estudio.

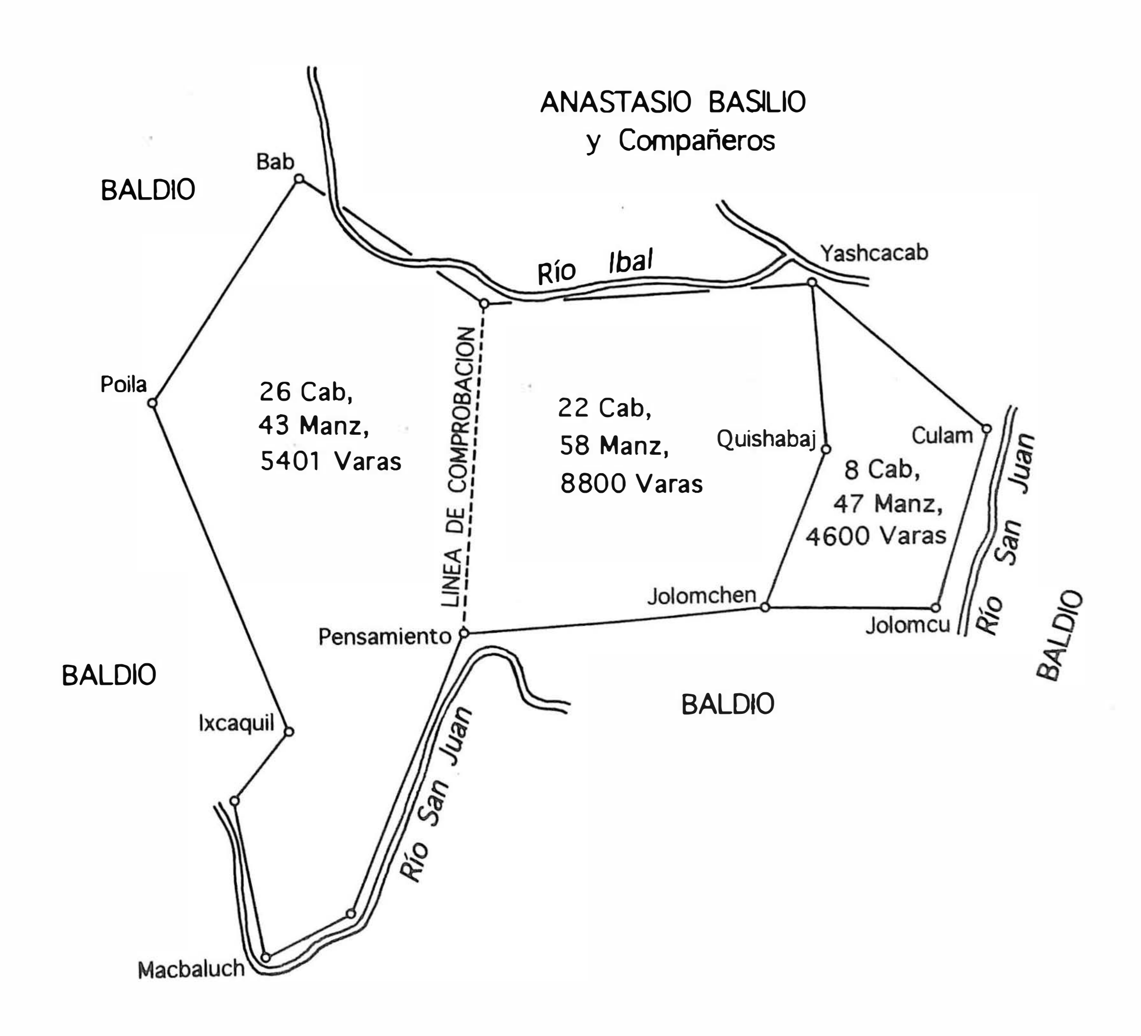
Los dos títulos municipales de Santa Eulalia sólo incluían la región de tierra fría del municipio, dejando fuera un extensa área, en esa época de bosques vírgenes, al este de las aldeas de Paiconop y Tz'ikina' que se extendía hacia el río Amelco y el departamento del Quiché. Esta era una zona templada y caliente muy rica y, por su proximidad con el pueblo, quizá preferible para los mayas respecto a la región del Ixcán, pero no estaba incluida en ningún mapa topográfico del municipio. Esta región era considerada como terrenos baldíos, sin dueño y se convirtió en área abierta a los reclamos y la titulación individual. Varios ladinos registraron en esta zona terrenos que posteriormente se convirtieron en fincas, como la de San Luis y Chitalón, donde los mayas arrendaban tierras mediante varios esquemas de tenencia. En el caso del área arriba del río Yulá, un indígena que había prestado servicio en el Ejército durante el tiempo de Cabrera, y que era influyente y versado en español, tituló 26 caballerías de tierra, mismas que sus hijos arriendan actualmente a indígenas que viven en tierra fría (AST, paquete 28, Nos. 6 y 8, 1906).

Otro patrón en esta zona de terrenos baldíos fue la agru-

pación de los mayas alrededor de caciques poderosos, para titular tierras en común. Esto ocurrió en las aldeas de Chib'al, en torno a León Pascual; de Asil, en torno a Mateo y Andrés José; y de Chojsunil, en torno a un hombre llamado Juan Basilio (AST, paquete 27, No. 10, 1904; paquete 18, No. 6, 1899; y paquete 33, No.13, 1915). En cada uno de estos casos, los terrenos que los mayas habían habitado y cultivado tradicionalmente se vieron amenazados, debido a los intentos de titulación de los ladinos.

Este fue el caso precisamente en Chojsunil (véase Mapa 7), cuando —mediante un esquema de servidumbre agraria conocida como baldiaje— varios ladinos de San Pedro Soloma y Barillas trataron de convertir a los mayas de esos lugares en

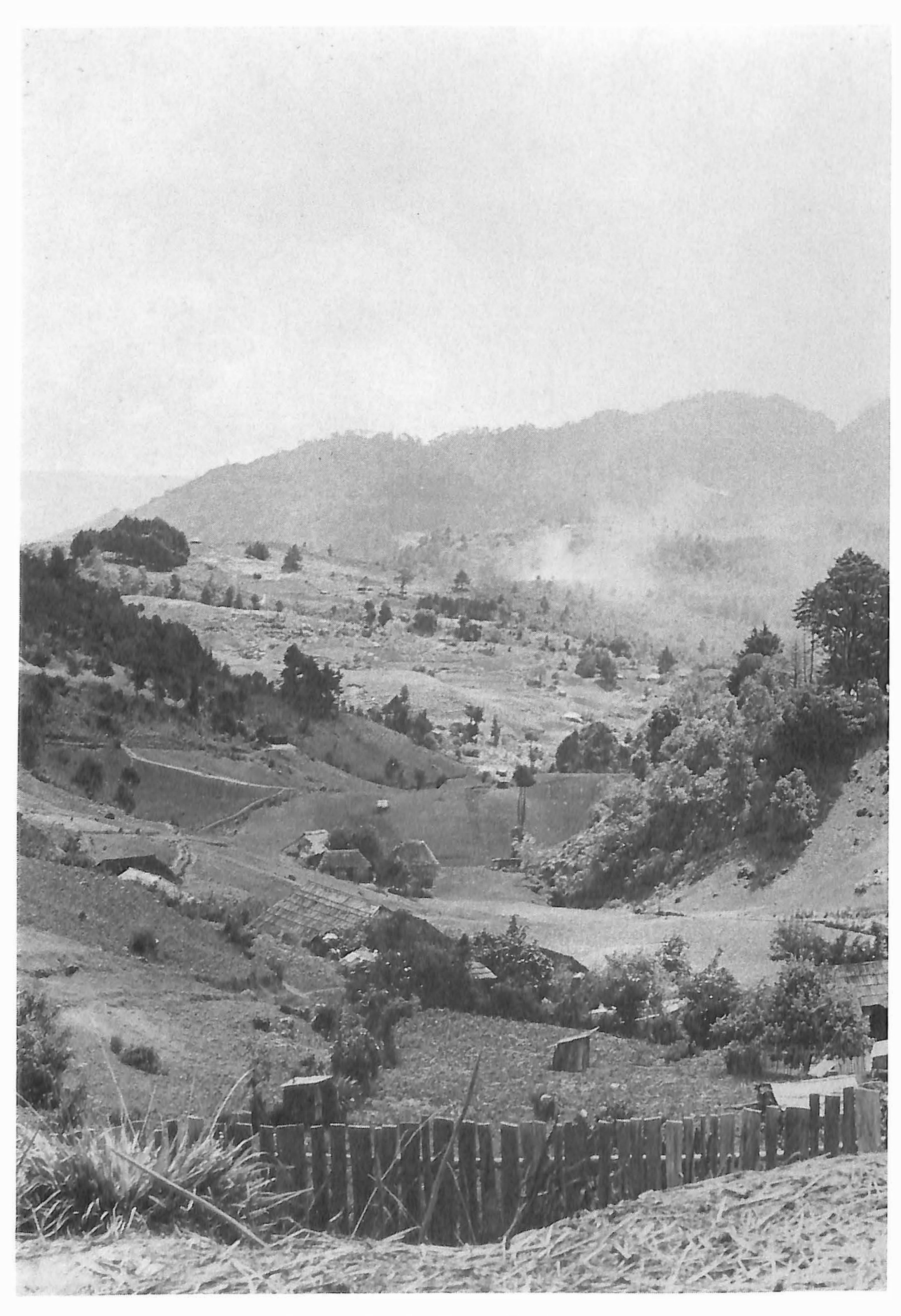
MAPA 7.
Boceto de los terrenos comunales de Chojsunil y Kixhab'aj, según plano del Ing. A. Melina A. Huehuetenango, 3 de agosto de 1895



medianeros. La gente de Chojsunil, bajo el liderazgo de Juan Basilio y en número de setenta personas, peleó en contra de esa servidumbre y, entre 1891 y 1899, reunió suficiente fuerza y argumentos ante el gobierno nacional para titular sus 56 caballerías. Chojsunil era, hasta la época en que se realizó este estudio, la única aldea de Santa Eulalia cuyos terrenos seguían bajo un título común y donde un grupo unificado de ancianos controlaba la toma de decisiones políticas de la comunidad. A pesar de que los setenta reclamantes de los terrenos de Chojsunil obtuvieron documentos municipales para sus parcelas, a diferencia de los mayas de las aldeas de tierra fría, nunca registraron estas parcelas, y por eso el título comunal sigue siendo la base corporativa legal dentro de la comunidad. En cierto sentido, la aldea de Chojsunil fue la única aldea de Santa Eulalia que se mantuvo como "comunidad corporativa cerrada", tanto política como legalmente, después de la época de titulación de tierras.

En resumen, lo que ocurrió en Santa Eulalia durante el período al que se hace referencia como la época de la Ley de Títulos, fue la reestructuración completa del mapa topográfico municipal. Se creó un nuevo municipio dominado por ladinos en Santa Cruz Barillas; el vasto Ixcán se convirtió en un mosaico de propietarios ladinos ausentes de latifundios inexplotados; se titularon municipalmente terrenos de tierra fría pero luego se registraron como terrenos privados; y las zonas templadas y de tierra caliente de terrenos baldíos se convirtieron en centro ya sea de grandes fincas de propiedad ladina, o de raras reacciones del carácter corporativo de las comunidades mayas.

Los ancianos de Santa Eulalia tienen razón cuando afirman que después del período de la Ley de Títulos todo había cambiado y nada era como había sido en el pasado. El período de Reforma colocó estrictamente los terrenos mayas dentro del dominio legal y político de la nación. El modo en que los hombres empezaron a clasificar la tierra, pelearon por ella, la transfirieron y la trabajaron fue, en un sentido muy real, moldeado por la legislación agraria de este período. De ahí que, por último, un estudio de las condiciones de tenencia y herencia de la tierra, tal como existen en la actualidad en Santa Eulalia, deba ser un análisis de los patrones sociales y legales creados durante este período de reforma agraria a nivel nacional.



Vista desde Santa Eulalia. Fotografía de Shelton H. Davis

3

Stx'otx' jichman: La tierra de nuestros antepasados

En Santa Eulalia existe un sistema de clasificación de tierras muy intrincado y complejo. El término central en esta clasificación es la palabra q'anjob'al *tx'otx'* que significa tierra. El término se usa en distintas frases para referirse a una variedad de ideas ecológicas, sociales y religiosas autóctonas. En este capítulo, mi interés específico estriba en los usos del término *tx'otx'* que se refieran a ideas relacionadas con la herencia y tenencia de la tierra. Parte de mi discusión estará vinculada al capítulo anterior sobre la titulación de tierras y al capítulo siguiente, sobre los conflictos de tierras. En general, mi intención es describir la ideología nativa de la tenencia y herencia de la tierra, tal como la conciben y comunican quienes viven actualmente en Santa Eulalia.

Categorías q'anjob'ales de tenencia de la tierra

Empecemos con el diagrama siguiente, que presenta varias dimensiones sociales y legales de categorías q'anjob'ales de tenencia de la tierra. Las tres dimensiones primarias en este diagrama son las siguientes:

1) la naturaleza del título legal de propiedad de la tierra: comunal *versus* individual;

2) la naturaleza de las relaciones étnicas en la columna derecha de categorías: propietarios mayas frente a propietarios ladinos;

3) la naturaleza y permanencia de los reclamos de tenencia en las columnas de reclamos permanentes de herencias frente a reclamos temporales de arrendamiento.

Naturaleza del Título Legal de Propiedad de la Tierra

Figura I. Dimensiones sociales y legales de las categorías q'anjob'ales de tenencia de la tierra

Título Comunal		Título Individual			
KONOB'AL TX'OTX'		*YET YAHAW TX'OTX'*			
Tierras munici-pales sin parcelar	Tierras municipales parceladas	*stx'otx' jichman*	*majan tx'otx'*	propietario maya	**dimensión étnica** *
		stx'otx' komam			
		stx'otx' intxutx	baldíos	propietario ladino	
		stx'otx' yistil	mozo colono		
		reclamo permanente de herencia	reclamo de arrendamiento temporal		
		Naturaleza y permanencia del reclamo de tenencia			

* La dimensión étnica sólo se refiere a las categorías de la columna en el extremo derecho y no a las que atraviesan horizontalmente las columnas del centro y del lado izquierdo.

Las nueve categorías autóctonas de tenencia son las siguientes:

konob'al tx'otx'	tierras del pueblo
yet yahaw tx'otx'	tierras tituladas y propiedades privadas
stx'otx' jichmam	tierra de los antepasados
stx'otx' komam	tierras directamente heredadas a través del padre
stx'otx' intxutx	tierras indirectamente heredadas a través de la madre
stx'otx' yistil	tierras indirectamente heredadas a través de la esposa
majan tx'otx'	tierras arrendadas a propietarios mayas
baldíos	Tierras arrendadas de propietarios ladinos. Se intercambian parcelas de tierra por obligaciones laborales periódicas en las fincas cafetaleras de la costa.
mozo colono	Tierras arrendadas de propietarios ladinos. Se intercambian parcelas de tierra por obligaciones laborales estipuladas en las parcelas del propietario o por pago de alguna cantidad estipulada de productos o en efectivo.

Como puede verse en este diagrama, las dos distinciones y categorías más importantes, que en realidad incluyen todas las demás categorías dentro de la clasificación total, se dan entre las tierras de títulos comunales (*konob'al tx'otx'*), por un lado, y las de títulos privados o individuales (*yet yahaw tx'otx'*), por el otro. Sin embargo, dentro de esta distinción tan general, la categoría más importante y, me atrevo a señalar, básica para entender toda la ideología de la herencia, es *stx'otx' jichmam* (las tierras de nuestros antepasados).

Sería ideal que una discusión sobre la tenencia de la tierra en Santa Eulalia incluyera las categorías que están fuera del dominio de la herencia en sí, como por ejemplo, los terrenos municipales y varias formas de arrendamiento de tierras. Sin embargo, tratar en detalle estas categorías de tierras y su relación social requeriría más espacio del provisto aquí, y posiblemente sea más razonable señalar simplemente ciertas características generales implícitas en estas categorías de tenencia de la tierra.

En la categoría de *konob'al tx'otx'* se indican dos clases de tierras comunales: las que han sido parceladas y distribuidas individualmente a residentes del municipio y las que permanecen sin parcelar y forman parte de títulos de propiedad municipal. Las tierras municipales se parcelaron en la época del régimen de Ubico, en los años treinta de este siglo, y durante la institucionalización de la Ley Agraria de 1952. Las autoridades y los residentes del municipio cuestionan con frecuencia su situación legal y, aunque posean documentos municipales de estas tierras, hasta la fecha no las han cultivado.

Como se indica en el Capítulo 2, para analizar *konob'al tx'otx'* es preciso centrarse en la historia y los conflictos políticos de Santa Eulalia, en contraste, por ejemplo, con el parentesco, el casamiento y las relaciones sociales primarias, que serán mis puntos de partida para la discusión de *stx'otx' jichmam.* No obstante, si las parcelas municipales se legitimaran en el futuro, éstas se convertirían en reclamos hereditarios (por eso la línea punteada en el diagrama con *stx'otx' komam*), tal como ocurrió a principios de siglo cuando los terrenos ejidales fueron parcelados y se convirtieron en *stx'otx' komam*, desde el punto de vista de los hijos de los poseedores originales de los títulos. Ahora se les clasifica como *stx'otx' jichmam*, en la medida que se amplía la genealogía y crece la familia.

Debería señalarse asimismo la distancia en el diagrama entre las tierras arrendadas (*majan tx'otx'*) y los terrenos comunales, lo que en Santa Eulalia —en donde la municipalidad deja sus terrenos titulados como áreas de bosques en vez de alquilarlos a sus copropietarios— es causa de más problemas organizativos que en otros municipios mayas del altiplano, donde a menudo sucede lo contrario. Por tanto, basándonos en el diagrama, se podría llegar a la hipótesis de que en los municipios donde los terrenos municipales se alquilan a huérfanos o residentes sin tierra, como por ejemplo en Santiago Chimaltenango, los conflictos políticos por la tierra serían substancialmente diferentes a los de Santa Eulalia.

Los patrones de arrendamiento de tierras son igualmente complejos en Santa Eulalia, pero describirlos en detalle va más allá del ámbito de este estudio. Vale la pena, sin embargo, señalar algunos aspectos generales por la forma en que contrastan con las observaciones que siguen acerca de las tierras heredables.

La distinción básica que se hace en la Figura 1 separa las situaciones de arrendamiento de tierras en las que el propietario

es maya, *majan tx'otx'*, y aquéllas en las que lo es ladino, o cuando se trata de baldíos y mozos colonos. En la primera categoría, los mayas arriendan tierras de otros mayas propietarios de grandes terrenos, generalmente por períodos de uno a tres años. Dichos propietarios obtuvieron sus parcelas por medio de compra o herencia directa (de ahí la línea punteada con *stx'otx' komam*); también poseen tierras en zonas de clima templado y caliente y, con frecuencia, tienen nexos de compadrazgo (parentesco ritual) o mantienen alianzas políticas con los arrendatarios. Estos contratos de arrendamiento entre mayas q'anjob'ales son acuerdos verbales e implican algún grado de relación personal entre propietarios e inquilinos. La renta puede pagarse en efectivo, en especie o con trabajo y, al entablar estas relaciones, los arrendatarios mayas rara vez se sienten explotados económicamente.

Por el contrario, cuando alquilan terrenos de ladinos (en forma de baldíos como en la finca Chitalón, o como mozos colonos residentes, como en la finca San Luis en Santa Eulalia), el arriendo se concibe desde un punto de vista distinto del de los arrendatarios mayas. En estos acuerdos suelen hacerse contratos escritos, los propietarios suelen estar ausentes y las obligaciones laborales a cambio de la tierra por lo común son bastante rigurosas.

Durante la Reforma Agraria de 1952, era común que hubiera agitación en estas fincas y, en la época de este estudio, los arrendatarios seguían presentando diversos reclamos ante los administradores locales, el juzgado municipal y los propietarios en la capital departamental. Por eso, para tratar las categorías de arrendamiento de tierras, habría que centrarse necesariamente en las relaciones étnicas y de clase y esto sería, por lo tanto, muy distinto del examen de la herencia que se presenta a continuación.

A manera de introducción, deben señalarse asimismo algunas observaciones generales sobre las cuatro categorías que están directamente en el dominio de los reclamos permanentes de herencias. Como ya se ha mencionado, la categoría *stx'otx' komam*, tierra directamente heredada del padre, es particularmente ambigua e incluye en parte terrenos comunales y arrendados, así como aquellos que fueron adquiridos por el padre y que los hijos pueden heredar. Esto ocurre porque, cuando los terrenos municipales se parcelan y legitiman con títulos de propiedad o documentos municipales, son susceptibles de ser reclamados por los hijos del poseedor del título y, posteriormente,

desde el punto de vista de los descendientes de sus hijos, se convierten en *stx'otx' jichmam.*

De igual manera, la gente argumenta que los propietarios mayas sólo tienen derecho a alquilar terrenos heredados directamente de sus padres y que corresponden a esta categoría de tierras, mientras que los terrenos heredados indirectamente de un antepasado sólo pueden ser utilizados legítimamente por quienes reclaman la herencia. Por eso surge un área de conflicto entre esas categorías de tierras divididas por líneas punteadas en el diagrama, como lo ejemplifican el incidente de Yulk'ol, mencionado en el capítulo anterior, y varias disputas por arrendamiento de tierras entre propietarios y sus parientes, quienes discuten si la tierra se heredó directamente del padre o indirectamente de un ancestro. Algunas de estas ambigüedades entre *stx'otx' komam* y *stx'otx jichmam* se examinarán en la siguiente sección de este capítulo. Debería de señalarse, sin embargo, que tanto la compra de tierra, como la parcelación de tierras municipales son fenómenos relativamente recientes en Santa Eulalia, que empezaron a suscitarse en la década de 1940 o de 1950, y que conllevan una serie de confusiones legales en torno a la legitimidad de la transferencia de las tierras y a los documentos municipales. Por tanto, la incidencia de tierras *stx'otx' komam* en Santa Eulalia a fines de los sesentas es relativamente baja.

En cuanto a los terrenos ancestrales en sí y a las dos categorías referidas como *stx'otx' intxutx* y *stx'otx' yistil,* cabe señalar lo siguiente. Ambas se refieren a terrenos reclamados a través de mujeres; en el primer caso la madre y en el segundo la esposa. Sin embargo, esta afirmación es bastante engañosa, porque lo que en realidad ocurre es que el hombre reclama las *stx'otx' intxutx* a través de su parentesco por el lado materno y las *stx'otx' yistil* por sus relaciones de afinidad. Las propiedades que se reclaman en estos casos son propiedades ancestrales y quienes las reclaman son hombres con nexos de parentesco matrilineal o por afinidad.

Hasta alrededor de 1950, tal como se describe en las siguientes secciones de este capítulo, los reclamos se basaban en nexos de afecto y respeto pero, desde entonces, se basan en la legislación nacional de herencia y de ahí que ésta sea el centro de conflictos y adjudicaciones. Por lo tanto, un análisis de las categorías de herencia que se refieren a derechos obtenidos a través de la mujer debe, necesariamente, orientarse hacia la naturaleza e ideología

de la propiedad *stx'otx' jichmam* y los diversos cambios de ideología que se han dado en esta categoría de tierras a través del tiempo. Esta categoría de tenencia se halla arriba de todo el sistema de herencia y, por eso, cuando los hombres hablan y pelean por la tierra, es frecuente que el centro de su atención sea la tierra de sus antepasados.

Como comentario final, cabe explicar por qué empecé intencionalmente con una conceptualización de las categorías de tierra como base para el estudio de las relaciones sociales primarias, en vez de hacerlo a la inversa, como suele hacerse en los análisis y descripciones de antropología social. Es decir, la mayoría de los análisis antropológicos empieza con las relaciones sociales primarias, tal como se reflejan tradicionalmente en la terminología del parentesco, para luego tratar de lo que son derechos de herencia y reclamos de tierras. En Santa Eulalia, según mi opinión, este método o enfoque resulta engañoso, porque la gente misma empieza por clasificar la tierra y usa tal clasificación para catalogar el parentesco y argumentar reclamos de herencias. La terminología de parentesco es en sí esencialmente descriptiva y está a menudo supeditada a otras terminologías de referencia social, como las de compadrazgo o las de clasificación de apelativos para las personas. De igual manera, a la hora de exponer los reclamos de herencias, se empieza por la tierra en sí, en particular la de quienes residen en propiedades ancestrales y después se aducen relaciones reales o ficticias con los verdaderos ancestros o poseedores de títulos.

De ahí que en Santa Eulalia la tierra y su clasificación constituyan el punto de partida lógico para examinar relaciones sociales primarias, y no se siga el proceso analítico tradicional que razona a la inversa desde descripciones de redes de parentesco a las de tierras. En este sentido, es importante señalar que, con base en el diagrama anterior de clasificación de tierras, es posible tratar hechos sociales cuyos orígenes son étnicos y sociales, como en el caso del arrendamiento de tierras, por ejemplo; políticamente motivados y dirigidos, como en el caso de tierras municipales; o puramente basados en relaciones sociales primarias, como en el siguiente caso sobre la ideología de la herencia. Mientras que las implicaciones de la clasificación de tierras son penetrantes y extensas, las de la clasificación de parentesco son limitadas y cerradas.

Stx'otx' jichmam y la ideología del patrilinealismo

El mejor método para entender la estructura de los patrimonios *stx'otx' jichmam* es empezar por la ecología de la aldea. El paisaje que presenta una aldea típica de Santa Eulalia, descrito en el capítulo anterior, es el de una serie de agrupaciones de asentamientos seminucleados, entrecortados por áreas de cultivo de maíz o trigo y barbecho secundario, o regiones de bosques en su periferia. Por lo general, las agrupaciones de asentamientos y sus campos adyacentes están delimitados por mojones, tales como una hilera de piedras, un pequeño arroyo o una fila de cipreses. Estos mojones limitan patrimonios individuales de *stx'otx' jichmam* y, en una aldea del tamaño de Nancultac, puede haber hasta 15 o 25 agrupaciones que contienen entre 3 y 25 viviendas e incluyen entre 15 y 150 personas. En dimensiones físicas brutas, estas propiedades varían en tamaño desde 200 hasta 1,500 cuerdas, pero por lo común miden entre 500 y 700 cuerdas. La ecología en este tipo de terrenos siempre es abrupta y, aunque las casas forman agrupaciones que sugieren cierto sentido de orden ecológico, los patrones de los campos son usualmente dispersos y fragmentados en todo el patrimonio, causando una primera impresión de distribución casual de las parcelas cultivadas en la propiedad. La impresión de azar de estos campos se desintegra cuando se aprende más sobre la ecología agrícola y se llega a entender cómo los conflictos de tierras y la fragmentación por herencia han afectado tanto los patrones de asentamiento, como la organización del campo en los patrimonios ancestrales.

En general en estas tierras las casas están agrupadas, algunas veces en la cima de una colina, con terrenos cultivados que se extienden a cada lado de la misma, otras veces en una ladera, dando a un río que está abajo o hacia arriba, donde se encuentran los campos cultivados. Algunas de estas casas son grandes, mientras otras más pequeñas se agrupan con frecuencia alrededor de una de tamaño mayor que las otras, a la que se hace referencia como *yatut jichmam* (la casa de nuestros antepasados). Es posible también que exista alguna formación rocosa que indique la existencia anterior de una vivienda grande, a la que se hace referencia como *patb'en jichmam* (las ruinas de la casa del antepasado). En el transcurso del día, es normal ver grupos de mujeres recogiendo agua de un pozo común en la propiedad,

acarreándola cuesta arriba hasta sus casas en tinajas sostenidas por mecapales.

Las unidades familiares en el área de *stx'otx' jichmam* se denominan *na*. Hay dos tipos principales de unidades: *junejal*, constituida por familias nucleares individuales en viviendas particulares, y *wajanil*, integrada por familias extendidas en unidades residenciales individuales. En el Cuadro 4 pueden verse los patrones estadísticos de estas dos estructuras familiares —con residencia en *stx'otx' jichmam*, *stx'otx' intxutx*, *stx'otx' yistil*, o en otras clases de propiedades (en tierras reclamadas por orfandad o compra)— para las 330 unidades familiares de la aldea de Nancultac.

Es necesario hacer ciertos comentarios relacionados con este cuadro para comprender mejor los patrones familiares y de residencia que se dan de hecho en una típica aldea de Santa Eulalia:

- En este cuadro se utilizan los términos locales para las estructuras familiares y residenciales porque, cuando se recopilaron los datos, se pidió a las personas que clasificaran su propia situación residencial y familiar según estas dos dimensiones.

CUADRO 4
ESTRUCTURA FAMILIAR Y PATRONES RESIDENCIALES EN LA ALDEA NANCULTAC

Estructura familiar	*jichman* (antepasados)	*intxutx* (matrilineal)	*yistil* (afines)	Otros	Totales
Junejal	210	8	6	5	229
(familia nuclear)	(63.6%)	(2.4%)	(1.8%)	(1.5%)	(69.3%)
wajanil	67	24	10	-	101
(familia extendida)	(20.3%)	(7.3%)	(3.0%)	-	(30.6%)
	277	32	16	5	330
Totales	(83.9%)	(9.7%)	(4.8%)	(1.5%)	(99.9%)

- Aunque el 69.3 por ciento de las unidades familiares de la aldea está constituido por familias nucleares, en realidad algunas de estas unidades forman segmentos de agrupamientos de familias extensas, cuyas unidades habitacionales individuales están a no más de un minuto a pie la una de la otra.
- Aunque el 83.9 por ciento de las unidades domésticas está clasificado como residencia patrilocal, en realidad, cuando la gente aduce que está viviendo en *sat stx'otx' jichmam*, sus reclamos son a menudo ficticios y de tipo legal, más que puramente genealógicos y basados en la línea paterna.
- En sólo cinco de los 67 casos de *wajanil sat stx'otx' jichmam* se trata de hermanos casados co-residentes, que viven juntos sin el control de sus padres.
- La gran cantidad de casos para *wajanil sat stx'otx' intxutx* puede explicarse por la incidencia de mujeres viudas que han regresado a la tierra de sus antepasados paternos y se han establecido allí con sus hijos casados.
- Los 16 casos de unidades domésticas en *sat stx'otx' yistil* son aquellos en los que un yerno se trasladó a vivir con su suegro y ha reclamado tierra en la propiedad de su antepasado por afinidad.
- Por último, la reducida cantidad de casos en la casilla "otros" puede explicarse por el hecho de que los hombres no admiten orfandad y también porque la incidencia de la compra de terrenos en regiones de tierra fría es baja.

A pesar de estas aclaraciones, es evidente que los patrones de residencia patrilocal y las estructuras familiares nucleares constituyen los patrones más comunes en las aldeas de tierra fría de Santa Eulalia. Cuando la gente de Santa Eulalia explica la naturaleza de los derechos de residencia en la propiedad ancestral, o los patrones de residencia después del matrimonio, sus afirmaciones se basan esencialmente en supuestos patrilineales. Sin embargo, al igual que los antropólogos, se deben buscar otras explicaciones para racionalizar las excepciones.

Los miembros de unidades residenciales en las tierras de los antepasados forman parte de linajes paternos corporativos. Sin embargo, su naturaleza corporativa es compleja y está sufriendo

cambios drásticos debido a la conversión religiosa que se ha estado dando en recientes décadas en Santa Eulalia. Tradicionalmente, el patrimonio del antepasado estaba constituido por hogares de residentes que oraban a un antepasado común y que se unían en una forma de culto ancestral, cuyos rasgos esboza La Farge en su relato sobre la comunidad. El centro de este culto era la *kurus jichmam* (la cruz del antepasado), ubicada en una pequeña choza de paja, afuera de la casa del ancestro. Cerca de la cruz había un terreno conocido como *lob'al jichmam* (lugar para ofrecer sacrificios a los antepasados), en donde, a intervalos periódicos dictados por el calendario maya, se le ofrecían ritualmente al antepasado candelas, oraciones, ofrendas de alimentos y alcohol. Otro símbolo importante era el *tsac tsic lan* o los huesos sagrados de animal, que se creía eran restos de animales cazados y comidos por los antepasados, legados a sus descendientes para la oración y el sacrificio.

Cada agrupación ancestral acostumbraba tener una ruina en su patrimonio, donde se decía que habían sido enterrados los antepasados, y una sección de la iglesia, conocida como el *kalpu*, a donde la gente iba a orarle al antepasado y a los santos. El día de los difuntos, en noviembre, se celebraba una gran fiesta para los antepasados en la *yatut jichmam*; se hacían ofrendas de alimentos y bebidas en sus tumbas en el cementerio municipal y se creía que el espíritu de los antepasados, el *pixan jichmam*, regresaba a la casa ancestral para unirse a la fiesta. Durante la estación seca en febrero, los miembros residentes del patrimonio ancestral sacrificaban la cabeza de una oveja en los pozos de agua, para asegurarse de que éstos dieran agua, como en la época en que los antepasados los cavaron. En tiempos de enfermedad, marido y mujer hacían una ronda especial de oración que empezaba en la cruz ancestral y terminaba en el *kalpu* de la iglesia, creyendo que la enfermedad, especialmente en los niños, estaba relacionada con los pecados cometidos en contra de los antepasados.

En general, por los relatos de los ancianos, se tiene la impresión de que el patrimonio ancestral y sus residentes estaban unidos en una sola comunidad religiosa, en la que la oración a los antepasados difuntos perpetuaba la fertilidad de las tierras obtenidas por los vivos mediante las herencias. Este culto común explica la habilidad de la gente para recordar genealogías, recitadas en oraciones mayas tradicionales, que abarcan de cinco

a diez generaciones atrás. Durante el período en que se realizó esta investigación, sin embargo, fue raro encontrar cruces de antepasados todavía erguidas en las propiedades ancestrales, y aún aquellos que seguían practicando la religión tradicional se avergonzaban de mostrar públicamente esas cruces, debido a las acusaciones de paganismo. El socavamiento de la cruz ancestral como símbolo primario de la solidaridad local de grupo parece haber empezado antes de la conversión religiosa, que sólo se emprendió en gran escala en décadas recientes. A fines de la década de 1960, los títulos de tierras a nombre o nombres de antepasados específicos —por lo general de dos a cuatro generaciones de distancia de los descendientes que están vivos—y que datan de principios de siglo, son los que sirven más bien de caracteres simbólicos de los patrimonios ancestrales en tanto corporaciones legales.

Al mismo tiempo que definen los límites de la propiedad ancestral y tienen legitimidad ante la ley nacional, esos títulos también tienen un valor simbólico particular para los miembros de la agrupación ancestral. La gente guarda toda clase de documentos escritos en sus casas, desde periódicos viejos y recibos comerciales hasta contratos laborales y títulos de tierras. Estos últimos son, sin embargo, de gran importancia y el que pertenece al patrimonio del antepasado se guarda, por lo general, en un pequeño cilindro metálico, dentro de una caja en la *yatut jichmam*. La caja, a su vez, se coloca en un lugar ritualmente importante de la casa, y en fechas especiales del calendario ritual o eclesial se ofrendan velas ante la caja y sus títulos.

En épocas de conflictos de tierras, puede suceder que el título se saque de la caja y se le reciten oraciones especiales. Con frecuencia los conflictos ocurren cuando muere el guardián del título, y los otros miembros residentes en la propiedad ancestral discuten sobre quién tiene derecho a reclamar la posesión del título y a cumplir con las obligaciones rituales de ofrecerle oraciones. Estos nexos emocionales con el título, como objeto y documento simbólicos, no difieren mucho del modo en que los alcaldes rezadores conservan los documentos coloniales históricos del municipio, en una caja conocida como la ordenanza.

Es interesante señalar también que cuando la gente habla de estos títulos suele usar la forma singular de *jichmam* y puede nombrar antepasados específicos de dos a cuatro generaciones atrás, mientras que cuando se trata de la cruz ancestral usa la

forma plural, refiriéndose a todos los antepasados previos al poseedor del título y remontándose hasta el *b'ab'el jichmam* (nuestro primer antepasado), que se asentó en el patrimonio 8 o 10 generaciones atrás. No obstante, los símbolos de solidaridad social son diferentes aquí; las cruces son por tradición los símbolos rituales de las agrupaciones ancestrales en tanto corporaciones y los títulos son documentos escritos relacionados con la tierra legitimada por las leyes nacionales. Este cambio en la posición que ocupa el aspecto corporativo puede explicar otras ideas de los grupos ancestrales; en particular, el argumento de los ancianos de que en décadas recientes la unidad familiar ha sido reemplazada por el conflicto social. Este es un razonamiento que muchos jóvenes contradicen con la afirmación típica de que "los documentos son importantes porque son documentos".

La posición social más importante que implica esta dimensión legal del patrimonio ancestral, tal como se refleja en el título de la tierra, es el personaje conocido como el *cham k'ub'om yunal tx'otx* o "guardián del título". Es difícil saber con certeza cuáles eran las funciones de este personaje antes de la época de la titulación de la tierra, pero sospecho que esta persona habitaba la *yatut jichmam*, servía como adivino de la familia por su edad, resolvía las disputas por tierras que surgían alrededor de los reclamos de herencias y administraba el uso de las tierras en barbecho y los bosques del patrimonio. Es probable que su función tradicional haya sido la de servir como líder ritual del grupo, garantizando que las personas residentes en la propiedad cumplieran con sus obligaciones rituales tradicionales con los antepasados. En la actualidad, sin embargo, el papel del *cham k'ubo'm yunal tx'otx'* es puramente legal. En general se trata de la persona más anciana que reside en el patrimonio, pero no es obligatorio que sea así porque cuando las familias tienen conflictos de tierras, a menudo es más bien la familia de mayor influencia y no el heredero más anciano quien queda como guardián del título.

Por lo general, se espera que la persona que guarda el título represente el patrimonio cuando surjan controversias con grupos ancestrales vecinos y que solucione las disputas por reclamos de tierras que ocurran dentro del grupo. Dado que el crecimiento de población y la fragmentación por herencia han agotado las tierras en barbecho y los bosques más disponibles y utilizables, sus funciones administrativas son escasas. Sin embargo, cuando los patrimonios de tierras se parcelan o cuando se hacen testa-

mentos ante abogados en Huehuetenango, esta persona representa al grupo ancestral y sirve de voz ante los tribunales nacionales. En cierto sentido, el hecho de que guarde el título general de otras familias —aunque no esté a su nombre, sino al de uno o varios antepasados ya fallecidos— da la impresión de un sistema único de herencia, algo que sería similar a lo que se conoce como primogenitura, si el *cham k'ub'om yunal tx'otx'* fuera el residente más anciano. Pero éste no es el caso y una concepción así falsificaría el modo de pensar de la gente sobre la herencia y la manera en que se llevan a cabo los reclamos por herencias. La combinación del culto ancestral, un título de tierra legalmente reconocido y el guardián del título como representante de la agrupación le dan, pues, al patrimonio de los antepasados el carácter de una entidad social corporativa.

Otros aspectos corporativos, sin embargo, no son característicos de estas agrupaciones. Por ejemplo, el matrimonio parece haber sido regulado individualmente por los jefes de familia dentro de la agrupación ancestral, y no por la agrupación en su conjunto. Las reglas de la exogamia, que actualmente se basan en derecho canónico, implicaban tradicionalmente que uno debía casarse fuera del grupo ancestral, pero no determinaban que tuviera que ser con miembros de otra agrupación específica. En la mayoría de los casos el padre era quien, en consulta con adivinos y hermanos, pedía una mujer para su hijo a otro padre y hermanos de otra agrupación ancestral. Sin embargo, si uno se fija más en la selección matrimonial que en las reglas matrimoniales, resulta que entre ciertos grupos ancestrales —aunque no en todos ni en la mayoría— se dieron intercambios por afinidad que siguieron el mismo patrón durante períodos de dos o tres generaciones. Esto parece haber sido el resultado de selecciones basadas en otros factores, además de la ideología patrilineal o de afinidad.

La asignación de nombres plantea problemas similares a los de selección y regulación matrimoniales. La Farge ha descrito la complejidad del sistema de nombres en Santa Eulalia (La Farge, 1946: 26-27), que se ha vuelto todavía más complejo a medida que los mayas se han instruido, convertido e informado sobre la importancia de los nombres en asuntos judiciales a nivel nacional. Todos los nombres en Santa Eulalia, salvo raras excepciones, son transferencias lingüísticas de nombres de pila españoles, tales como *Palas* por Francisco, *Kwin* por Pascual y *Yakin* por Diego, entre otros. Sólo existen apellidos verdaderos

entre unas cuantas familias, situación que según varias personas se originó con un sacerdote español que tuvo relaciones sexuales con mujeres de la comunidad y dio su apellido a sus hijos.

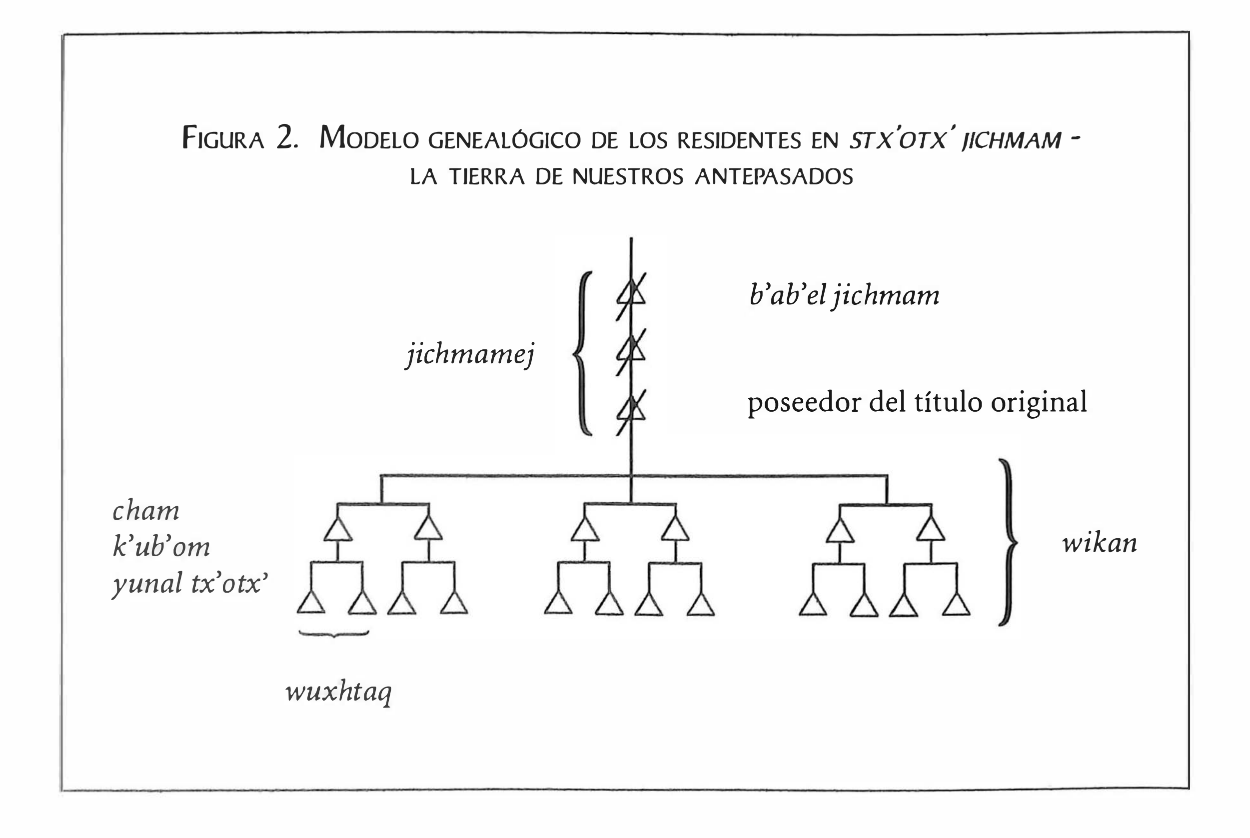
Los documentos que se remontan al siglo XVIII indican, sin embargo, que los nombres eran similares a los que se usan hoy día. Aunque los apodos son comunes, no son hereditarios; se consideran despectivos y es raro que sirvan para clasificar a miembros de grupos sociales. La atribución de nombres, según lo que he podido discernir, no sigue ningún orden. Algunas personas tienen nombres de pila españoles, seguidos de uno de los nombres de sus padres y uno de los nombres masculinos de sus madres. Otros llevan los nombres de sus padres en orden inverso, de ahí que el hijo de *Yakin Palas* se conviertan en *Palas Yakin*, siendo este último el homónimo de su abuelo, quien tenía, a su vez, el nombre de su hijo en orden inverso.

Al interior de la agrupación ancestral típica, así como entre hijos del mismo padre, los nombres son variados y, en la mayoría de los casos, no parecen seguir ningún sistema. Me parece que la gente de Santa Eulalia evita esta confusión de dos maneras: una, mencionando con frecuencia el nombre de la persona junto con el de la aldea de donde viene, como *Maltixh Nikol* de Chojsunil; y dos, refiriéndose a una persona en relación con el nombre del poseedor original del título perteneciente al patrimonio ancestral, como en la frase *K'ajol anima Xhun Kaxh* (los hijos del difunto Juan Gaspar). Este último uso, que es común, es particularmente interesante porque muestra la manera en que la agrupación ancestral sirve como punto de referencia social e indica cómo la agrupación misma es reconocida en función del poseedor original del título. La gente, por tanto, inventa indirectamente marcadores lingüísticos para referirse a las personas en tanto miembros de grupos sociales, al categorizar a los individuos en función de alguna relación entre ellos y el poseedor original del título de determinado patrimonio ancestral.

De manera ideal, la gente afirma que todos los residentes de las *stx'otx' jichmam* están relacionados genealógicamente de algún modo con los antepasados, ya sea con los primeros que habitaron el patrimonio o con los que titularon sus tierras a principios de este siglo. En este sentido, hay un concepto genealógico acerca de los derechos de residencia y tierra en el patrimonio ancestral que se basa en supuestos de ascendencia paterna y puede representarse idealmente tal como aparece en la Figura 2.

A todos los varones vivos que son miembros de la agrupación ancestral se les refiere como *wikan* (mi pariente), o se les emparenta por el lado paterno con algún antepasado común. Los hijos de un mismo padre, por otro lado, se distinguen de estos parientes por el término *wuxhtaq*, mi hermano. No obstante, el diagrama es bastante engañoso porque las agrupaciones ancestrales, tal como existen en la realidad y pueden representarse genealógicamente por medio de diagramas, abarcan, por lo general, una dimensión temporal más amplia de la que se indica y un número mayor de segmentos de linaje actualmente existentes. Así, entre el *b'ab'el jichmam* y el verdadero poseedor del título, puede haber hasta tres o cinco generaciones. O de manera similar, el título puede estar a nombre de dos o tres deudos, con lo que se crean entonces varios sublinajes que se originan en las personas nombradas en el título original. Estos rasgos de las genealogías, aun cuando no se tome en cuenta la realidad de las relaciones genealógicas ficticias que se tratarán más adelante, provocan una complejidad en el sistema de relaciones que los diagramas ideales no pueden representar de manera inteligible.

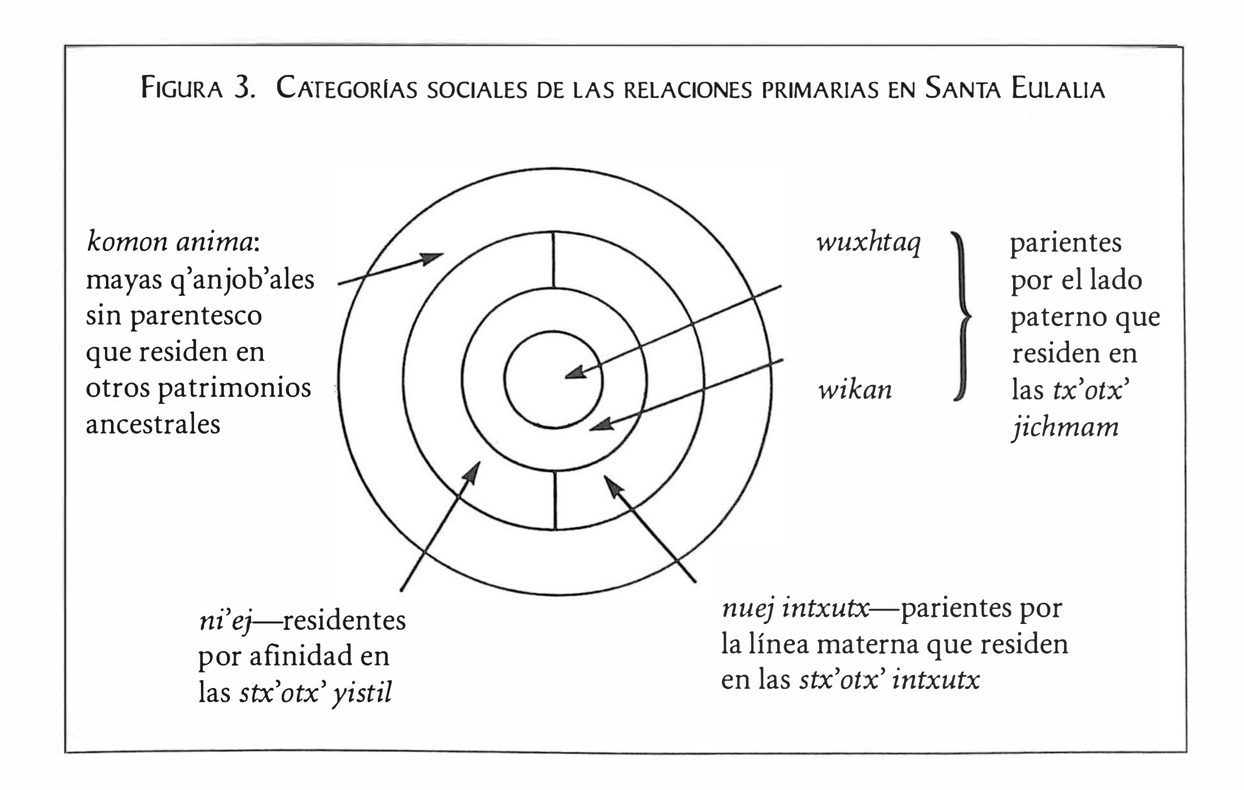
FIGURA 2. MODELO GENEALÓGICO DE LOS RESIDENTES EN *STX'OTX' JICHMAM* - LA TIERRA DE NUESTROS ANTEPASADOS



Por otra parte, el diagrama de la Figura 2 es bastante útil, porque los parientes reales por la línea paterna generalmente se distinguen de otras categorías sociales dentro del universo social primario de los residentes de las aldeas de Santa Eulalia.

La Figura 3 muestra la manera en que las relaciones se extienden fuera de la estructura descrita anteriormente. Dentro de la esfera de las relaciones por la línea paterna están las categorías de *wuxhtaq* y *wikan*,[1] separadas de los parentescos por afinidad y por el lado materno, que en determinadas etapas del ciclo de vida de un hombre forman otros sectores de sus relaciones primarias. Fuera de este círculo están aquellas personas categorizadas como *komon anima* o mayas q'anjob'ales no

FIGURA 3. CATEGORÍAS SOCIALES DE LAS RELACIONES PRIMARIAS EN SANTA EULALIA



[1] Como se mencionó más arriba, *wuxhtaq* y *wikan* pueden traducirse como mi hermano y mi pariente. Los términos más generales para estas categorías de gente, pero de uso raro en el discurso q'anjob'al son *uxhtaqe'j* e *ikanej*, respectivamente. Existen también distinciones terminológicas sutiles dentro de estas clases, sin importancia para el argumento y análisis sobre las tierras de los ancestros. Por consiguiente, empleamos en esta obra *wuxhtaq* y *wikan* para identificar a las personas que bajo la ideología tradicional de patrilinaje tienen derecho al reclamo de las tierras, tomando en cuenta que estos términos de parentesco son específicos a la persona.

relacionados por nexos de ascendencia paterna, materna ni de afinidad, que residen en otros patrimonios ancestrales.

En total, es posible que esta red de relaciones sociales incluya varios miles de personas y defina de muchas formas las relaciones cotidianas y las categorías sociales primarias del q'anjob'al que vive en una aldea de Santa Eulalia. Sin embargo, éste es un modelo ideal y, si no se reconocen la residencia en la tierra o los modos en que los vínculos no genealógicos se convierten en parentescos ficticios, carece de semejanza exacta con la realidad social.

Los reclamos de herencias en el patrimonio de *stx'otx' jichmam* ocurren dentro de este marco referencial de relaciones sociales. Aunque los q'anjob'ales conocen el término en español para "herencia" y lo usan a menudo en su discurso, ninguna categoría local se refiere directamente a esta idea y rara vez se concibe que los reclamos de tierras se den en un momento determinado después de la muerte de un pariente, cuando la tierra se parcela y se entrega a los herederos.

Se podría predecir, no obstante, que éste es el proceso al que se está llevando lentamente a los mayas en la actualidad, a medida que éstos utilizan los tribunales nacionales para litigar disputas por herencias y buscan abogados que escriban testamentos para transferir la propiedad. Los mayas q'anjob'ales de Santa Eulalia parecen concebir la herencia más bien como un regalo de los antepasados. Cuando se les pregunta acerca de la posesión de la tierra, utilizan el posesivo *yet*, que significa "propietario", afirmando que el dueño real del patrimonio es el poseedor original del título (*jichmam ay yet tx'otx'*) y no ellos ni ningún pariente recientemente fallecido. Afirman además que sus propias parcelas en el patrimonio ancestral, sobre las cuales se les conceden derechos de uso, no implican propiedad —la que siempre descansa en los antepasados—, sino que son un regalo de éstos a sus herederos vivos en la actualidad.

De ahí que la palabra q'anjob'al para regalo, *sab'ejal*, se use siempre para describir la naturaleza de la transferencia de tierras del patrimonio ancestral de una generación a otra y se diferencie de manera significativa de la noción tradicional o legal de transferencia de la herencia que se tiene en occidente. La idea de *sab'ejal* es particularmente difícil de traducir e incluye otra clase de cosas, como la lana de la oveja y los frijoles que se cosechan con la milpa, lo que para nosotros sería difícil de clasificar como regalos. Con frecuencia, la gente afirma que un regalo es algo que se obtiene sin dinero o esfuerzo. Por otro lado, regalo no

implica posesión y de ahí que la categoría de *sab'ejal* contraste con la de *yet* y sus implicaciones de posesión.

Las cuestiones de herencia para la gente de Santa Eulalia tratan, pues, no de cómo se transfiere la tierra, sino más bien de cuáles son los derechos y quiénes son los reclamantes de este regalo de los antepasados. Los q'anjob'ales expresan estas ideas de derechos y reclamantes de derechos sobre el patrimonio de *stx'otx' jichmam* con la frase *ay jok yin tx'otx'*, que literalmente significa "aquellos que tienen derecho a la tierra", al contrario de la frase *k'am jok yin tx'otx'*, "aquellos sin derecho a la tierra". En la primera categoría, todas las personas que residen en el patrimonio, categorizadas como *wikan*, son consideradas con derecho al regalo de la tierra ancestral. Mientras que en la segunda categoría están los *komon anima*, aquellas personas ajenas al ámbito de los parientes residentes por la línea paterna, que no tienen derecho a la tierra. Los derechos implícitos por ser *wikan* son los siguientes:

- El derecho de residir en la tierra paterna dentro del patrimonio.
- El derecho de cultivar la tierra paterna dentro del patrimonio.
- El derecho a los productos de los árboles frutales en la tierra paterna dentro del patrimonio.
- El derecho a cultivar tierras en barbecho no reclamadas y áreas de bosque, con la condición de que el *cham k'ub'om yunal tx'otx'* conceda permiso.
- El derecho a la leña y a los recursos forestales.
- El derecho a los recursos de agua.
- El derecho a las pasturas.

Es importante aclarar ciertos puntos básicos implícitos en este listado de derechos. Por ejemplo, no se menciona el derecho de alquilar o vender la tierra. Por lo menos en tres de los derechos implícitos aquí señalados es necesario establecer los límites reales de la tierras paternas, dónde tiene el hijo derecho a residir y cultivar, y dónde cultivaba y vivía su padre antes que él. Además, en el caso de los bosques y las tierras en barbecho no reclamadas, los derechos de cultivo y reclamo dependen de las decisiones del anciano, líder del patrimonio, que controla el título. Por último, en el caso del agua, la leña y las pasturas —a pesar de que todas

las familias residentes tienen derechos— el suministro de estos recursos es escaso y por tanto, está potencialmente expuesto a la competencia y la disputa. Por lo tanto, aunque la gente de Santa Eulalia pueda señalar qué derechos implican la relación común en la categoría de *wikan* y la residencia común en el patrimonio ancestral, también se da cuenta de que esos derechos son a veces ambiguos y están sujetos a discusión e interpretación.

Dentro del esquema anterior, es de especial importancia la libertad que se le da a un padre para controlar las parcelas de tierra en el patrimonio ancestral que él, a su vez, reclamó a través de su propio padre. La gente de Santa Eulalia usa la frase *sataq tx'otx'* (asignarle parcelas de tierra a uno), para describir este proceso en el que el padre muestra a sus hijos dónde pueden trabajar y residir. Este proceso empieza cuando un hijo tiene entre 12 y 14 años y su padre le da una pequeña parcela de tierra, denominada *txoq*, en la que puede sembrar un huerto limitado o una cuerda de milpa. Más tarde, cuando contrae matrimonio, después de un año de servicio en la tierra de sus parientes por afinidad, el joven lleva a su esposa a vivir con su padre, en una situación familiar *wajanil*, y nuevamente se le da otra parcela que él puede sembrar para satisfacer las necesidades de maíz de su propia familia. Después de tres o cuatro años, el hijo puede tomar la decisión de vivir y trabajar aparte de su padre y puede asignársele otra parcela para su casa y tierra para trabajar. Si él decide que quiere incrementar la escala de sus operaciones agrícolas y si existe tierra disponible, le pedirá nuevamente tierras a su padre, o lo convencerá para que consulte al poseedor del título para obtener alguna parcela de bosque o en barbecho en el patrimonio ancestral.

Antes de su muerte, un hombre puede parcelar completamente lo que queda de su patrimonio entre sus hijos, o también puede morir sin hacerlo, dejando que sean ellos los que dividan su tierra, sus animales y otros bienes muebles de la casa. Así, a través de los años, siguiendo el ciclo doméstico familiar, los padres transfieren a sus hijos las tierras que obtuvieron de igual manera de sus propios padres en el patrimonio ancestral.

Después de la muerte, según las ideas mayas q'anjob'ales, la tierra se parcela equitativamente entre los hijos de un hombre, los bienes muebles se venden para pagar los gastos del funeral y el hijo mayor, o la viuda del difunto, administra la parcelación. Antes de la muerte, sin embargo, un hombre tiene control sobre sus tierras y puede distribuirlas a sus hijos conforme a ciertos

nexos sentimentales de obediencia y de respeto. Se usa un concepto específico, *kamk'ulal*, para expresar esta relación ideal entre padres e hijos. El padre mantiene la tierra a disposición de sus hijos, a cambio de ayuda en la siembra, respeto permanente, obediencia estricta, cuidados en la vejez, aceptación del consejo familiar, ayuda en el cuidado de los animales o en la administración de un pequeño negocio, mantener creencias religiosas comunes, preservar una alianza política y cumpliendo con gran cantidad de factores que los padres exigen de sus hijos.

Estas exigencias son especialmente difíciles para los jóvenes conforme se presentan nuevas alternativas en la comunidad local y, con frecuencia, los modos tradicionales chocan con los cambios modernos. De ahí que ocurra una cierta paradoja en la transferencia de tierras; en especial, la asignación desigual de la tierra, sobre la base del respeto y la obediencia antes de la muerte del padre, y la distribución equitativa de la tierra entre hermanos, después de que el padre fallece. Esto pone en competencia a hermano contra hermano en sus intentos por obtener tierra y es motivo principal de conflicto entre hermanos y en la familia. Es común oír a los hombres de Santa Eulalia afirmar "entre deudos muchos problemas, entre hermanos siempre problemas, entre padres e hijos sólo respeto y obediencia". La única palabra que falta en esta fórmula es tierra, porque mientras la naturaleza de estas relaciones de parentesco en sí puede explicar parcialmente el conflicto, al final la gente pelea por diversos derechos sobre las tierras del patrimonio de *stx'otx' jichmam*. La naturaleza de estos derechos, tal como la define la gente de Santa Eulalia, es clara, pero los diferentes puntos de unidad y oposición social son muchos. Es por eso que el grupo patrimonial entero se ve a sí mismo como opuesto a otros patrimonios situados en sus límites. Dentro del patrimonio, los diversos sublinajes pelean por el control del título de la tierra, por la leña, el agua y los recursos de barbecho, así como por definir los límites de los reclamos de sus padres y abuelos. Las familias extensas se unifican para emprender sus propias demandas de tierra antes que las demás, mientras que los hermanos se separan en sus intentos de demostrar respeto y obtener la tierra de sus padres. La gente, pues, se divide y se junta en sus reclamos de *stx'otx' jichmam* y el regalo de los antepasados, que en realidad era un regalo para muchos, se convierte en fuente de discordia y luchas permanentes entre los hombres que se consideran de un mismo linaje.

Parentesco ficticio, crianza por padres adoptivos y afinidad: ideología de la herencia y sus contradicciones

Si las relaciones de *wuxhtaq* y *wikan*, definidas genealógicamente y por la línea paterna, fueran las únicas que separaran o unieran a la gente en sus reclamos de *stx'otx' jichmam*, entonces los problemas de herencia serían relativamente simples y los conflictos de tierra bastante fáciles de resolver. Sin embargo, tal como están las cosas, en el patrimonio ancestral residen varias familias que, a pesar de estar clasificadas de esa manera, no pueden demostrar su verdadera relación genealógica con el *b'ab'el jichmam* o con el signatario del título de concesión original. Estos son esencialmente parientes ficticios, cuya relación está basada en nexos de compadrazgo, de adopción y afinidad y no en relaciones directamente atribuibles a la descendencia por la línea paterna. Es importante entender estas relaciones porque, en cierto sentido, existen como contradicciones al interior de la ideología autóctona de la herencia y son fuente constante de conflictos y disputas por tierras. En esta sección trataré en detalle estas relaciones, tanto por la luz que arrojan sobre los supuestos de herencia tratados en la sección anterior, como por la relación que tienen con la resolución de conflictos, que será abordará en el siguiente capítulo.

Es importante empezar este planteamiento retomando la noción de *kamk'ulal.* Tal como se planteó primero este concepto, un padre asigna parcelas de tierra a sus hijos en función de ciertos sentimientos de respeto y obediencia entre ellos, lo que a su vez determina la parcelación desigual de la tierra entre hermanos antes de la muerte del padre. Sin embargo, el concepto abarca más que esto e incluye las relaciones y los sentimientos que pueden desarrollarse potencialmente con aquellos que no son hijos por nacimiento de un hombre, como los compadres, los hijastros e hijos adoptivos, los hijos de sus hermanas y los esposos de sus hijas. Si un hombre encuentra respeto y obediencia en todas o alguna de estas relaciones, por lo general reconocerá estos sentimientos regalando tierra. A este respecto, es de suma importancia el concepto de *taq'* o "despedida del que agoniza". Antes de que un hombre fallezca, todos sus parientes —y en particular su esposa e hijos— se congregarán a su alrededor para oír su último deseo o predicción. Con frecuencia, esto tiene que ver con cuestiones como la enfermedad de sus nietos, la

distribución de bienes muebles o los arreglos financieros para su funeral. Sin embargo, lo más frecuente es que, cuando un anciano pronuncia su *taq'*, estipule que cierta gente tiene derecho a sus tierras después de su muerte, en particular aquellos que no están definidos como reclamantes de la tierra según la ideología tradicional de *stx'otx' jichmam.* Los hijos escuchan los últimos deseos de su padre porque temen las palabras de los viejos (a los que se hace referencia frecuentemente como *ilom yib'an q'inal* o "guardianes del mundo"), reconociendo al mismo tiempo que cuando él muera y ya no ejerza el control, ellos tendrán la última palabra en la distribución de su patrimonio. Quebrantar los últimos deseos de un padre es un asunto delicado, sobre todo porque las aseveraciones de un anciano se conciben culturalmente como adivinaciones, no muy diferentes de las que un experto en el calendario pronuncia ante sus clientes en el momento de consulta. Por tanto, aunque no constituya una obligación legal, el pronunciamiento de *taq'* es de extrema importancia para determinar la parcelación de la tierra una vez que el hombre haya fallecido. Este es el modo cultural en que se dan tierras del patrimonio de *stx'otx' jichmam* a personas no relacionadas por la línea paterna.

Un medio con mayor fuerza legal, por el cual un hombre podía asegurarse de la naturaleza de la parcelación de tierras después de su muerte, era hacer un testamento, expresado como "testamento" en español y utilizado como tal por la gente de habla q'anjob'al. El uso de testamentos era una práctica común a fines del siglo pasado, pero parece haber cesado con la titulación de la tierra y no haberse reinstaurado en Santa Eulalia hasta la década de los sesenta, cuando los abogados empezaron a aconsejar a la gente que éste era el único modo de resolver o evitar disputas por tierras. De hecho, la historia del empleo de testamentos es de suma importancia para comprender los reclamos por herencias. Casi todas las familias tienen varios documentos de este tipo que datan del siglo pasado y que éstas consideran legítimos o ilegítimos, según la naturaleza de sus reclamos una vez que la tierra quedó registrada con títulos a principios de este siglo. Aparentemente, el cese del uso de testamentos se relaciona con el hecho de que tradicionalmente se hacían en presencia de sacerdotes, quienes los escribían. Sin embargo, con el primer Código Civil de 1877, a los funcionarios eclesiásticos se les negó el derecho de servir como testigos y de escribir estos testamentos. Durante cierto tiempo el título de

tierra reemplazó al testamento como base de reclamos de tierras pero, conforme fue ampliando la distancia genealógica respecto al poseedor original del título, y conforme los parientes ficticios que residían en los patrimonios se encontraron con que no podían demostrar sus relaciones genealógicas con el poseedor del título del patrimonio, surgieron disputas y la gente buscó el consejo de abogados en Huehuetenango.

Allá por 1960, la gente empezó a utilizar los testamentos nuevamente y, a fines de la década, en medio de disputas por tierras o antes de que éstas se intensifiquen y se vuelvan irresolubles, hay gente que está empezando a testar legalmente sus patrimonios ancestrales.

Uno de estos testamentos, que se encuentra en la Sección de Tierras (AST, paquete 13, No.5, 1894) y que data de 1866, es particularmente interesante. El documento dice:

> En el nombre de Dios todo poderoso Amen. Yo Basilio Francisco natural y vecino del pueblo de Santa Eulalia, hallándome en el pueblo de Soloma gravemente enfermo; pero por la Misericordia de Dios en mi entero y sano juicio, exellendo y confesando como firmemente creo y confiero en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, hijo y Espíritu Santo, tres personas, que aunque realmente distintas tienen los mismos atributos, u con un solo Dios verdadero y todos los demás misterios y sacramentos quecrea y confiera nuestra Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en cuya verdadera fe y creencia he vivido, vivo y protesto vivir y morir, y esperando en la Dipma Misericordia, me perdonara mis culpas y pecados por la intervención de María Santísima Nuestra Sra. a cuyo patronimio me acojo para que con el Santo Angel de mi guarda Santo de mi nombre y demás de mi devoción me amparen y favorecen en el trame de mi muerta: otorgo, hago, y ordeno mi testamento en la forma siguiente:
>
> 1) Mando y ordeno que si Dios Nuestro Señor me llama juicio; mi cuerpo va enterrado en el lugar acostrado en mi pueblo de Santa Eulalia; y que se le hagan las exeguios de costumbre...
>
> 2) Declaro que fui casado en primeras numpcias con Eulalia Juan, de donde tuvimos dos hijos varones que son Juan y Pedro y como a los dies años de casado enviudé; sin que mi esposa halla introducido ninguna caudal al matrimonio pues hiso muy pobre.

3) Declaro haber sido casado en segundo numpcias con Agustina Pedro, de donde tenemos ocho hijos, que son Lorenzo, Anastacio, Pedro, Manuela, Lucía, Manuela, Isabel, y Juana Basilios, también declaro que mi segundo esposa ni metió nada al matrimonio pues es muy pobre y que los pocos vienes que hay todos pertenecen a mí.

4) Declaro que mis cortos vienes están (laniado) y no deven a nadie nada; y quiero que estos se repartan entre mi mujer y mis hijos por iguales alguno, pues deben manejarse hermanablemente, sin que mueven pleito algún...

5) Declaro tener once bacas, pero de estos se quita una para la misa que deven desirle a mi alma después que me muera; y quedan dies a beneficio de mis hijas hembras, mi hijo Pascual y mi esposa Agustina Pedro...

6) Declaro tener cuarenta y una obejas y cuatro marranos pequeños...

7) Declaro tener cuarenta redes de mais y ocho cajas tres almudos de sapullni...

8) Declaro tener una casa en el pueblo con su correspondiente solar...

9) Declaro tener un terreno nombrado Amelco, sembrado de cacao, zapotes, platanares, cañas, achiotales, y naranjales...

10) Declaro tener un terreno nombrado Coxtac que se lo regalo a mi nieta Eulalia Pedro...

11) Declaro tener otro terreno nombrado Jolomtaj que entran seis cajas de mais de siembra...

12) Declaro tener otro terreno nombrado Yichival que entran como seis almudes de siembra de mais...

13) Declaro tener otro terreno nombrado Quisaba que está en poder de mis dos primeros hijos Pedro y Juan Basilio...

14) Declaro tener otro terreno nombrado Yxcacao que entran cuatro cajas de mais de semilla...

15) Declaro tener seis piedras de moler y demás trastos de cocina...

Por el presente reboco y anulo otro testamento o testamentos codinto o codintios que halla hecho y otorgado para que no valgan no justan efecto alguno en juicio sin fuera de él, aun cuando tenga cláusulas derogatorios y palabras particulares de que se hacen especial mensión y que al presente no me cuerda y doy por renta a literalmente y quiero que al presente testamento se cumpla y efectue como mi última y delinada voluntad, en el modo y forma que más haya lugar en derecho. An lo otorgo y no firmo por no saberlo hacer habiendo por mí D. Joaquín Zepeda ante los testigos, Marcos González, Diosano Aguirre, José María Rivera, Mateo González, Florentín Castillo y Felis Castaneda.

San Pedro Soloma
Marzo 20 de 1866
Joaquín Zepeda

Siendo como testigos todos los municipales

Alcalde 1	Tomas Ramón
Alcalde 2	Francisco Simón
Gobernador	Diego Virbes

Aunque no es enteramente característico de los testamentos escritos en la época, el documento anterior es representativo de algunos patrones involucrados en la transferencia de herencias con testamentos. Por ejemplo, es interesante señalar los siguientes puntos mencionados en este documento: el énfasis que se pone en que los hijos no deberían pelear por el patrimonio, el hecho de dejar determinada propiedad a herederos específicos y otra propiedad sin especificar herederos, otorgar tierra a nietas y a la esposa, hacer la distinción entre los herederos del primer matrimonio y los del segundo, las relaciones de bienes muebles, como animales y utensilios de cocina, y la propiedad inmueble, como casas y tierra, entre otros. También es interesante señalar que Anastasio y Juan Basilio, dos de los hijos del hombre mencionado, se convirtieron posteriormente en figuras políticas importantes en Santa Eulalia, uniéndose a otros grupos de

hombres de varias aldeas de tierra fría para titular tierra en común en Amelco, Chojsunil, K'ixhab'aj y Cocolá. Estos hombres, que titularon la tierra en común, eran parientes por afinidad, compadres o parientes por el lado materno de los hermanos Basilio y muchos de ellos y sus descendientes se clasificaban unos a otros como *wikan* o parientes por la línea paterna.

De este modo, por medio de testamentos escritos que dejaron de usarse después de la época de la titulación, o a través de afirmaciones verbales en forma de *taq'*, que siguen haciéndose, se crearon agrupaciones heterogéneas en los patrimonios ancestrales, intercambiando regalos de tierras por respeto y obediencia y convirtiendo lo que se concibe como patrimonio por la línea paterna en un rompecabezas cambiante de familias emparentadas y no emparentadas.

Para entender la forma en que los nexos de compadrazgo se convierten en relaciones de parentesco y residencia, es necesario regresar a ciertos eventos que ocurrieron a principios de este siglo, cuando se titularon los patrimonios ancestrales. Por tradición, los nexos de compadrazgo se ramificaban bastante dado que, después de la ceremonia tradicional de casamiento, todos los parientes invitados de la novia y el novio se clasificaban unos a otros en términos de compadrazgo. De igual manera, muchas familias vecinas pero no relacionadas, de diferentes patrimonios ancestrales, que cooperaban en actividades como la quema o el asentamiento de grandes áreas de bosque, se unían con nexos de parentesco ceremonial. Cuando en 1905 se emitió una ley que ordenaba parcelar las tierras ejidales entre los residentes de las aldeas para su titulación y registro, la gente se unió a fin de aligerar los gastos monetarios de estos procesos administrativos y legales. A menudo, quienes se juntaron eran compadres o estaban relacionados por afinidad en patrimonios vecinos, y no eran parientes directos ni hermanos. Aunque gran parte de los títulos que se dieron entre los años de 1905 y 1910 estaba a nombre de hermanos o parientes por la línea paterna, también en muchos casos estaban a nombre de vecinos que no estaban emparentados, sino unidos por lazos de compadrazgo o afinidad.

Otro patrón característico de la época de titulación de tierras, especialmente por el costo de los viajes a Quetzaltenango para registrar la tierra y las leyes que estipulaban que no podían inscribirse más de tres nombres en una concesión de título, consistía en incluir el nombre de una sola persona en el título,

aun cuando los fondos para el registro se hubieran reunido entre varios, y se acordaba verbalmente que todos las personas tenían derecho a la tierra para residir en ella y cultivarla. La primera generación posterior a la titulación recordaba estos acuerdos verbales y estos lazos de parentesco, más ceremoniales que reales, pero conforme morían los anteriores poseedores de los títulos y sus contemporáneos, la gente que permanecía en el patrimonio ancestral olvidaba los nexos genealógicos y se convertía en parte de la categoría de *wikan*.

En la actualidad, entre dos y cuatro generaciones separan a los herederos de los poseedores reales de los títulos y sus reclamantes, y el recuerdo de los acuerdos verbales ha sido reemplazado por argumentos legales y la retórica de parentesco para fundamentar reclamos de tierras. Gran parte de esta heterogeneidad social de las familias que residen actualmente en patrimonios ancestrales, sin embargo, debe explicarse por el hecho de que la gente se unió en la época de titulación para proteger intereses de tierras que no podían registrar y titular individualmente.

A principios de este siglo, también era común que los hombres regalaran tierras a los hijos de sus compadres. Los nexos entre padrino y ahijado siempre han sido estrechos en Santa Eulalia y se expresan con el término recíproco de *xajan*. En realidad, las ceremonias de compadrazgo que se celebran en las aldeas, a diferencia de los ritos que se realizan en la iglesia, son en extremo formales y sagrados, y están entre los eventos rituales más simbólicos y socialmente expresivos de la comunidad. Quienes entablan una relación de *xajan* creada por el bautizo, hoy día al igual que en el pasado, son a veces más allegados que los que son compadres. Cuando muere un padre y sus hijos son jóvenes, cuando se convierte en un alcohólico o decide residir en las plantaciones de la costa, o cuando se vuelve imposible vivir con él, los hijos suelen buscar orientación y consejo en su *xajan* de bautizo. A menudo, ambos llegan a tener una relación muy estrecha, lo que lleva al padrino a pedirle a su ahijado que viva con él, arreglando el matrimonio del ahijado e incluyéndolo como heredero de su patrimonio de tierras. Por lo general, si un hombre compra tierra le dará una parte a un ahijado, pero es aún más común que las parcelas que regala sean parte de su patrimonio ancestral.

La entrega de tierras a los ahijados debe estudiarse a la par de la transferencia de tierras a huérfanos —llamados en q'anjob'al *meb'a'*— y clasificarse junto con la de los pobres y los que no

tienen tierra. La naturaleza de la orfandad en Santa Eulalia es sumamente compleja y de gran importancia para entender la transferencia de tierras en general. Por lo común los huérfanos son ahijados cuyas madres murieron cuando ellos eran chicos, a quienes el compadre de su padre les dio un hogar. Sin embargo, en la categoría de *meb'a'* también pueden estar incluidas personas que perdieron a ambos padres y aun ancianos que no tienen tierra y acuden al que la tiene en abundancia, convirtiéndose en *meb'a'* en su patrimonio y a menudo en residente de su casa.

La gente con influencia y recursos, quienes no tienen hijos o quienes tienen hijos casados que residen aparte, a menudo buscan *meb'a'* para que les ayuden en los trabajos agrícolas o, más importante aún, para cuidar ovejas. Generalmente, el huérfano se refiere a su padre adoptivo como *xajan*, utilizando el término de compadrazgo, o simplemente usa algún nombre que clasifique a las personas de mayor respeto. Al llegar a la mayoría de edad, si su padre adoptivo tuviera una hija casadera, lo más común es que sea este huérfano el que se case con la muchacha y de esta manera obtenga tierras por su relación de afinidad.

Generalmente, sin embargo, suele desarrollarse una relación entre el hombre y su hijo adoptivo, basada en el sentimiento de *kamk'ulal*, en particular porque el hombre que busca huérfanos es, en la mayoría de los casos, viejo e influyente y aprecia estas relaciones interpersonales de respeto y obediencia, lo que lo lleva a darle tierra a ese hijo adoptivo. Esto, a su vez, es causa de problemas entre el hijo adoptivo y los hijos biológicos del hombre, y llevó a muchos informantes a manifestar una posición bastante paradójica en el sentido de que "un huérfano no tiene derecho a la tierra ancestral, pero un padre puede decidir si su hijo huérfano tiene derechos o no". En algunos casos, cuando llega a la mayoría de edad, el huérfano regresa a reclamar tierra del patrimonio ancestral de su difunto padre, lo que genera otros problemas con sus propios parientes por la línea paterna. Asimismo, es usual que un hombre con mucha tierra y con hijas, pero sin hijos, busque a un huérfano para casarlo con una de sus hijas, creando así confusión entre las relaciones de orfandad, *meb'a'*, y las de afinidad, *ni'ej'*.

Con el paso del tiempo, a medida que los *meb'a'* se convierten en residentes de un patrimonio ancestral, se integran a una estructura social interna y sus propias familias crecen y se multiplican generación tras generación, se olvidan las relaciones y los acuerdos originales y ellos o sus descendientes se vuelven *wikan*. No obstante, cuando se empiezan a cuestionar los

reclamos de tierras y se llevan ante los tribunales nacionales, la historia revive y estos derechos por orfandad se transforman en materia de discusión y disputa.

Las relaciones de afinidad, en contraposición con las de orfandad, también son importantes para entender los derechos de residencia y herencia en los patrimonios ancestrales. Esto es particularmente cierto porque, por lo general, un hombre tiene de dos a tres esposas en el transcurso de su vida y con frecuencia tiene hijos con una esposa que es 20 o 30 años menor que él.

Las implicaciones estructurales y legales del parentesco por afinidad son similares a las de orfandad. Uno de estos casos se da cuando un viudo con hijos vuelve a contraer matrimonio y luego tiene hijos con su nueva esposa, lo que lleva a los dos grupos de hermanos a referirse el uno al otro como *junej mam* — "compartimos un padre". Se supone que los hijos varones de cada mujer, tanto de la primera como de la segunda, tienen derechos iguales sobre las tierras de su padre en el patrimonio ancestral, pero es común que los hermanastros, individualmente y como grupo unificado de hermanos, argumenten la primacía del primer matrimonio sobre las relaciones de respeto y obediencia que se desarrollan con frecuencia en el segundo.

Otra forma más problemática de relaciones de afinidad, se denomina *ay kab' naq komam* ("tenemos dos padres"), lo que ocurre cuando un hombre con hijos de su primera esposa, se vuelve a casar y su nueva esposa trae a residir con él a los hijos que tuvo con otro hombre. Legalmente, cuando estos hijos alcanzan la mayoría de edad deben retornar a la tierra de su padre biológico para reclamar su herencia, pero a menudo esto no sucede, y los lleva a enfrentar a los hijos biológicos de su padrastro. Sin embargo, con el tiempo son asimilados por el grupo residente en el patrimonio ancestral y, por lo general, se les clasifica como *wikan*, a pesar de que sus hermanastros son los menos deseosos de aceptar tal clasificación y a menudo ponen en duda su validez.

Como comentario final sobre esta red de relaciones, ajena a las que pueden rastrearse directamente por el parentesco del lado paterno, es necesario tratar los aspectos de transferencia de tierras que se relacionan con los derechos de las mujeres y se centran en las relaciones de descendencia por el lado materno y de afinidad. Para comprender los reclamos de herencias hechos a través de mujeres, es necesario destacar dos aspectos. El primero remite a las dadas relaciones entre las personas que juegan los papeles de padre/hijo, sobrino/tío materno y yerno/suegro. Como se

mencionó anteriormente, la relación entre padre e hijo es en extremo delicada y se basa en el control estricto que ejerce el padre sobre la tierra, a cambio de respeto y obediencia desde que el hijo es un niño pequeño, cuando llega el momento de buscar pareja, hasta el período en que el padre se hace viejo y exige cuidado y manutención.

Suele suceder que un niño busque a otras personas dentro de su red de relaciones para aligerar los conflictos que implica la situación familiar inicial por nacimiento. Por ejemplo, es común que un niño acompañe a su madre a la casa de su padre y a la tierra de sus parientes. Durante un embarazo o enfermedad, por conflictos con su esposo o con los parientes de éste, en varias fiestas, como ejemplo, la mujer lleva a sus hijos con ella a la casa de su propia familia y poco a poco éstos forman relaciones con los parientes de ella, especialmente con sus hermanos, llamados *nuej intxutx*. Si estos hombres son relativamente ricos, acudirán a los hijos de su hermana para las labores agrícolas o el cuidado de ovejas, o bien sus sobrinos les ofrecerán trabajar gratis para ellos debido a sus sentimientos de afecto por estos parientes del lado materno. Si su padre muriera y ellos estuvieran chicos, o si su madre se separara de su padre, entonces lo acostumbrado sería ir a vivir al patrimonio ancestral del lado materno, convertirse en reclamante potencial de tierra heredable y, posiblemente llegar aun a ser considerados como *wikan*.

Un tipo similar de relación, a la que se hace referencia como *ni'ej*, se da entre un hombre esposo y sus parientes por afinidad. En parte, esta se da por el año de servicio que los hombres prestan a sus suegros a cambio de sus esposas. Aun después del año de servicio, se acostumbra que cada quince días el joven ayude a su suegro a recoger leña, a rotar los corrales de las ovejas o en el trabajo agrícola. Con frecuencia no tiene con sus cuñados, a los que se alude como *b'axej*, los conflictos que vive con sus hermanos y muchas veces es con estas personas con quienes arrienda tierras, se asocia en un negocio común o a quienes busca como amigos o compadres. Si las condiciones en su propio patrimonio ancestral se volvieran particularmente difíciles en términos de conflictos de tierras o antagonismo interpersonal, o si entablara una relación singularmente estrecha con un suegro con muchas tierras, el joven podría decidir, o podría pedírsele que viviera de manera permanente en el patrimonio ancestral de sus parientes por afinidad.

Lo mismo que sus relaciones con sus parientes maternos, estas relaciones con sus parientes por afinidad proporcionan al

joven alternativas diferentes a las que le ofrece su agrupación ancestral de origen por el lado paterno. Más que por las relaciones de compadrazgo, orfandad y afinidad, en relación con un padrastro, estas relaciones son las que modifican los patrimonios ancestrales y los transforman en los patrones de residencia y reclamos de tierras que de hecho se dan en la realidad.

Un segundo aspecto importante en relación a reclamos de herencias a través de mujeres se refiere a lo que podría denominarse como la especificación del papel del hombre y de la mujer en Santa Eulalia. Es decir, la gente tiene ciertas nociones acerca de los distintos papeles que desempeñan los hombres y las mujeres tanto en la economía doméstica como en cuanto a la responsabilidad del padre hacia sus hijos e hijas en relación con la herencia. En el diagrama de la Figura 4 se puede dilucidar la naturaleza de estos conceptos culturales.

Las relaciones de las mujeres con los animales y de los hombres con la tierra parecen afectar los modos de pensar acerca de la función de los roles sexuales en Santa Eulalia. En parte, creo que estas ideas explican el hecho de que, desde niñas, los padres regalan constantemente gallinas u ovejas a las muchachas para observar su suerte en la crianza de animales, en contraposición con las pequeñas parcelas de tierra que se le dan al niño varón como medio de iniciación a la actividad agrícola autodirigida.

Cuando un padre da a su hija en matrimonio, o cuando discute el precio de la novia, lo que se denomina *stojol ix* (literalmente "el pago por la mujer"), razona el precio en base a

FIGURA 4. FUNCIÓN ECONÓMICA Y DERECHOS DE HERENCIA POR SEXO, TAL COMO SE CONCIBEN EN SANTA EULALIA

Sexo	Funciones económicas	Derechos de herencia
Winaq (hombre)	mulnajwom (trabajador de la tierra)	sab'ejal tx'otx' (regalos de tierra)
ix (mujer)	ilom no' (cuidador de animales)	sab'ejal no' (regalos de animales)

sus buenas aptitudes para la crianza de animales, suponiendo que ella llevará a su nuevo hogar gran cantidad de ovejas y aves saludables. De igual manera, cuando llega el momento del casamiento, el padre siente algo de responsabilidad por su hija y suele darle algunas gallinas, una cuantas ovejas o un pavo para llevar a su nuevo hogar por afinidad. Si él es particularmente rico, o si ella ha sido especialmente respetuosa con él, el padre puede darle a su hija recién casada un cerdo, como regalo por sus atenciones hacia él y como provisión para que empiece su propia familia en el patrimonio ancestral de su esposo.

Es así como un hombre define simbólica y materialmente su relación con sus hijos e hijas, en función de sus respectivos papeles sexuales en la estructura económica doméstica, dándole al hijo tierra para trabajar y a la hija animales para cuidar y vigilar.

Desde este marco de referencia, la herencia en Santa Eulalia, tal como se concebía tradicionalmente, era bilateral, tanto para hombres e hijos, como para mujeres e hijas. Pero las cosas que se heredaban eran diferentes, según el sexo respectivo de la descendencia. Cuando los ancianos hablan del derecho a la tierra del reclamante, manifiestan, sin excepción, *ix ix k'am yok yin tx'otx'*, "las mujeres no tienen derechos a la tierra". No obstante, esto no implicaba que las mujeres no tuvieran derechos de herencia, sino que era simplemente otra forma de expresar el presupuesto cultural de que las mujeres abandonaban su patrimonio ancestral para residir con los parientes de su esposo en el patrimonio ancestral de él y dado que los parientes de éste habían pagado el precio por la novia, la tierra de su padre se consideraba entonces como el dominio legítimo para el trabajo de sus hermanos. Por otro lado, el que tradicionalmente se considerara que una mujer no tenía derecho a la tierra, no implicaba negarle a su esposo estos derechos al patrimonio ancestral del padre de la esposa, como pariente por afinidad, ni a sus hijos, como parientes por el lado materno.

En realidad, la gente se daba cuenta de que ésta era una posibilidad muy real, puesto que un hombre tenía derecho a asignarles parcelas de tierra a sus yernos o a los hijos de su hermana en su sección del patrimonio ancestral, según el grado de respeto y obediencia que éstos le brindaran. De ahí que en varios casos —sobre todo cuando la tierra no era escasa como hoy día— los hombres regalaran tierras a sus parientes por afinidad o a quienes tuvieran relación con ellos, como los hijos de sus hermanas.

En el pasado éstos no se concebían directamente como derechos de herencia de la mujer, sino más bien como reclamos que surgían de las relaciones bilaterales de respeto y obediencia que los yernos mostraban a sus parientes por afinidad y los hijos de hermanas mostraban a sus parientes maternos. Según me manifiestan, los problemas que se suscitaron a raíz de estos reclamos fueron relativamente escasos en el pasado. A fines de los sesenta, sin embargo, son fuente de conflicto y debate.

Lo que ha ocurrido en Santa Eulalia desde alrededor de 1950, es que se han estado haciendo reclamos de herencia de mujeres, en el sentido más estricto y no en el sentido indirecto que se ha mencionado, a través de los procedimientos de litigio de los tribunales municipales y nacionales. En realidad, los derechos de las mujeres a heredar tierras sobre una base de igualdad con los hombres fueron estipulados en los Códigos Civiles de Guatemala de 1877, 1933 y 1963 (Ministerio de Gobernación de Guatemala, 1966). Estos derechos, sin embargo, no parecen haberse reconocido en Santa Eulalia hasta la época de la Ley Agraria de 1952, cuando la gente del municipio empezó a utilizar los tribunales nacionales para resolver disputas por herencias y tomó conciencia de la ley nacional de herencia a través de abogados de Huehuetenango.

Al reclamar derechos de herencia bilaterales y equitativos ante los tribunales locales y nacionales, ocurre una extraña paradoja. Por un lado, la gente involucrada en estos casos afirma que los reclamantes son mujeres que, como hijas y hermanas, aducen tener derecho a partes del patrimonio ancestral de su padre iguales a las que reclaman sus hermanos. Por otro lado, no ha habido ningún cambio en la definición del papel de la mujer —que sigue siendo la que cuida de los animales y los niños, y que no tiene voz substancial en los procesos de toma de decisiones relacionados con el patrimonio ancestral como tal. De hecho, lo que ocurre cuando una mujer acude ante un tribunal nacional para reclamar tierras, o lo que es más común, cuando su reclamo se presenta a través de un documento escrito por un abogado de Huehuetenango, es que el esposo o sus hijos son los que reclaman sus derechos a los patrimonios ancestrales de sus parientes por el lado materno o por afinidad, mismos que no obtuvieron a través de relaciones de respeto con sus respectivos deudos, *ni'ej* o *nuej intxutx*.

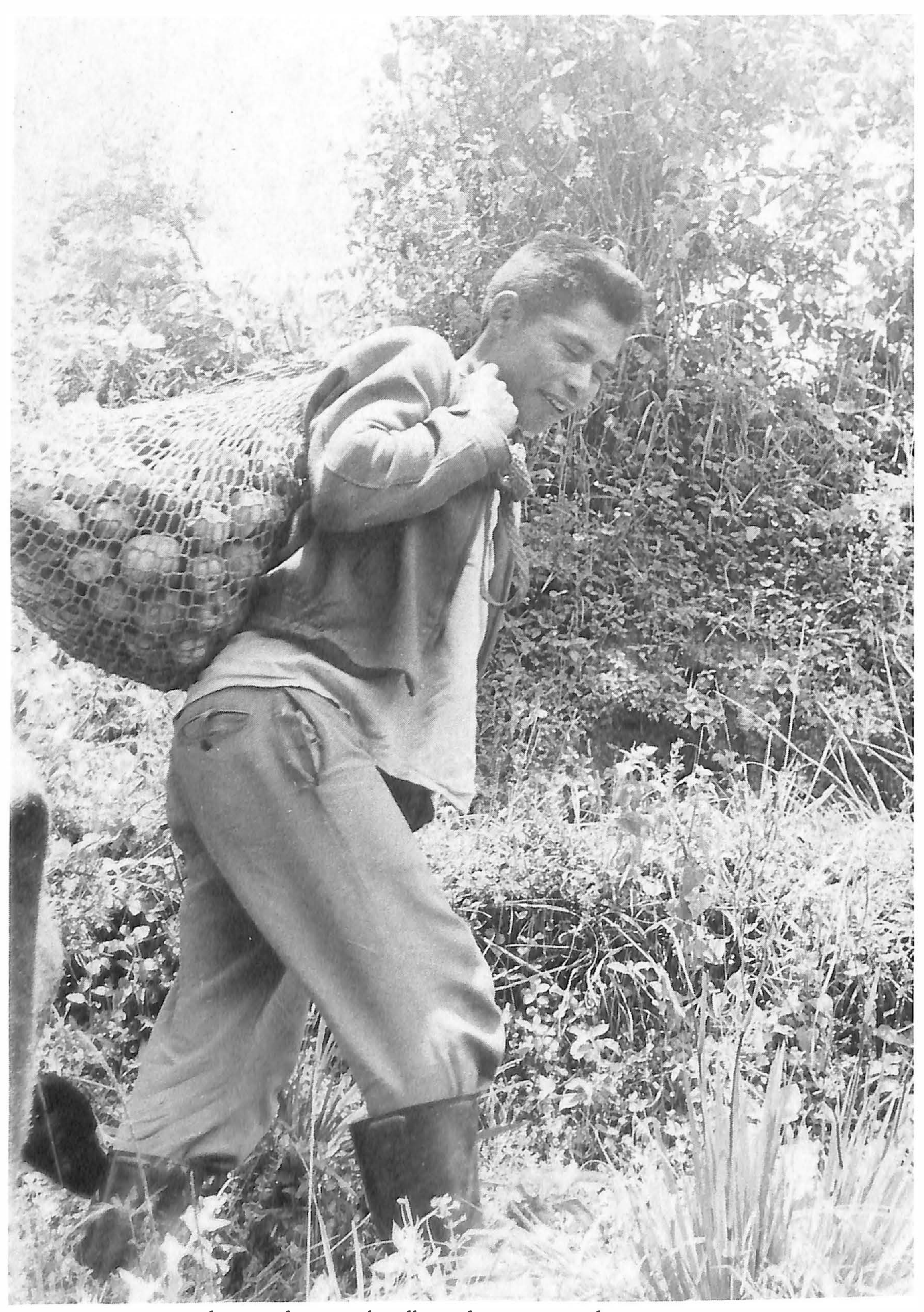
Son hombres, pues, los que manipulan la ideología nacional de la herencia tal como se establece en el derecho nacional, en beneficio de sus propios intereses de tierra. O, correlativamente,

son hombres los que se unen a sus parientes por el lado materno o por afinidad, para financiar una disputa por tierras con otras familias extendidas en el patrimonio ancestral a cambio de una parcela de tierra, a través de sus esposas o madres, en caso de que estos parientes ganen el caso.

Todo este razonamiento puede parecer sumamente circular, pero creo que éste es exactamente el círculo de la lógica y los tipos de relación entre el derecho consuetudinario y el derecho sucesorio nacional, especialmente en lo que respecta al derecho de la mujer a la tierra, que es lo que está ocurriendo en Santa Eulalia.

En resumen, más que la simetría de la ideología local respecto a la sucesión en Santa Eulalia, lo que impresiona al investigador antropológico a través de las conversaciones y la observación son las contradicciones. Dentro de la ideología de la patrilinealidad que define el patrimonio de *stx'otx' jichmam* como una corporación legal, hay una serie de fisuras entre los hombres en tanto hermanos y los hombres parientes relacionados colateralmente por la línea paterna. Fuera de este sistema de genealogías pero unidos a éste por diversos lazos ficticios de parentesco, están los compadres, las personas adoptadas y las relaciones de afinidad (en relación con un padrastro). A través del importante sentimiento de *kamk'ulal* definido culturalmente, a los parientes por afinidad y por el lado materno se les ha dado derecho a la tierra y convertido así en deudos *wikan*. Las mujeres siguen siendo secundarias para el sistema de explotación y herencia de la tierra, pero se relacionan frontalmente con él a través del derecho sucesorio nacional.

En este sentido, la ideología de la herencia en sí es simplemente un modo de pensar y argumentar derechos de residencia y tierra en el patrimonio ancestral, mientras que, en la práctica, los derechos de herencia sólo se entienden mediante una investigación empírica de casos de herencias tal como ocurren en la realidad. La ideología cambia a través del tiempo, conforme la comunidad se va familiarizando más con las leyes nacionales y los procesos judiciales. Por eso, la atención debe centrarse inevitablemente en los hombres que luchan por las tierras, entran en conflicto por ellas y utilizan la ideología autóctona y las leyes nacionales como medio para legitimar los reclamos de tierra para sus propios intereses.



Habitante de Nancultac llevando manzanas de regreso a casa.
Fotografía de Shelton H. Davis.

4

POLÍTICA DE RECLAMOS DE HERENCIAS Y CONFLICTOS

En este capítulo desvío mi atención de la ideología de la herencia como tal y me ocupo de los modos de resolución de conflictos, cuando las personas hacen demandas contradictorias y contrademandas por derechos a las tierras del patrimonio de *stx'otx' jichmam.* La situación de la resolución de disputas por tierras en Santa Eulalia es sumamente compleja, debido a los cambios ocurridos en las décadas pasadas en lo que respecta a las relaciones entre los procedimientos judiciales consuetudinarios y los usos actuales de los tribunales nacionales. Por ejemplo, examinemos lo que ocurre en el juzgado (tribunal local presidido por el alcalde municipal y otros miembros de la corporación municipal) en un día típico de enero o febrero, cuando las disputas por tierras son más intensas, ya que se inicia nuevamente el cultivo de la milpa para el año siguiente.

Por lo general, en un día como esos, habrá grupos de hombres frente al juzgado, en espera de una audiencia con el alcalde municipal para solucionar alguna disputa surgida entre ellos respecto a derechos a la tierra de sus respectivos patrimonios ancestrales. Estos hombres conversarán apasionadamente antes de entrar a la oficina del alcalde y, una vez ante el tribunal local, sus voces alcanzarán un tono agudo a medida que presentan demandas y contrademandas, argumentos y contraargumentos ante el alcalde y sus consejeros para llegar a algún arreglo justo.

Algunos hombres estarán contentos con la decisión del alcalde y regresarán a sus aldeas con el problema resuelto. Otros quedarán insatisfechos con el juicio y buscarán la ayuda de adivinadores para vengar su pérdida, o irán por la tarde a la casa del síndico para solicitar que una comisión municipal vaya a medir las tierras en disputa. Otros irán a ver al secretario municipal para obtener documentos con el fin de presentar su caso ante una corte más alta en Huehuetenango. Otros acudirán a los ladinos locales, que tienen contacto con abogados de la capital departamental, o a jefes políticos indígenas, en busca de asesoría y consejo legal.

A veces estas disputas concluyen rápidamente con un acuerdo de las partes, pero en otras ocasiones se convierten en puntos de partida de extensas batallas legales que requieren grandes sumas de dinero y posiblemente llegan hasta el encarcelamiento de algunas de las partes involucradas. Existe, pues, una variedad de rutas alternativas para resolver conflictos o disputas por los patrimonios de *stx'otx' jichmam.*

Me interesa analizar aquí estas alternativas diversas para hacer más inteligibles los materiales de caso presentados en el Capítulo 6 de este estudio. Las preguntas que hago aquí pueden formularse de la siguiente manera: ¿cómo se conciben culturalmente en Santa Eulalia los conflictos de tierras y su resolución? y ¿cuáles son las diversas estrategias de que disponen las partes en conflicto en Santa Eulalia una vez que surge la disputa por tierras?

Sin embargo, antes de intentar responder a estas preguntas es necesario destacar dos observaciones a manera de introducción. La primera es que, cuando se consideran los procesos judiciales relacionados con la resolución de disputas por tierras, es inevitable ocuparse de valores, conceptos de conducta moral e inmoral e ideas concernientes a las acciones correctas e incorrectas. Es decir, cuando los hombres empiezan a pelear por la tierra, se manifiestan y expresan muchos de los supuestos éticos más importantes que sustentan los miembros de la comunidad. Esto se vuelve más claro en la primera sección de este capítulo, en la que me ocupo del término q'anjob'al *owal* (disputa) e intento analizar cómo se concibe el conflicto en Santa Eulalia, en términos éticos y culturales, ya sea que surja en torno a la tierra o a otro recurso valioso.

Más adelante, en la segunda sección del capítulo, trato otro concepto indígena *lajti'* (acuerdo o alianza) e intento mostrar que el consenso sirvió como método primario de resolución de

conflictos en el procedimiento judicial tradicional. En el transcurso de estas observaciones, los conceptos analíticos utilizados para describir derecho consuetudinario y procesos judiciales, por un lado, y religión y ética tradicionales, por otro, no serán notablemente diferentes. Me parece que cuando los hombres pelean por tierras en Santa Eulalia y tratan de resolver estas disputas mediante acuerdos y pactos comunes —a los que llegan por medio de una estrategia tradicional de resolución de conflictos— ellos están representando (expresando ritualmente sería otro modo de formular este punto) ciertos supuestos éticos que subyacen a sus modos de pensar la conducta social e interpersonal.

Un segundo aspecto se refiere a la necesidad de considerar las estrategias judiciales en una disputa por tierras como fenómenos esencialmente políticos en los que los hombres usan posiciones de poder desiguales para obtener recursos de tierra escasos. Esto se vuelve más evidente, creo yo, en la tercera sección de este capítulo, en la que examino la idea de *sataq ley*, el proceso por el que la gente acude a los tribunales de justicia nacionales para resolver conflictos locales de tierra. El uso de tribunales nacionales data de por lo menos la época de titulación de los patrimonios ancestrales, pero no se generalizó sino hasta hace unas décadas, sobre todo después de la emisión del Decreto 900 de la Ley de Reforma Agraria de 1952.

Sin embargo, cuando la gente usa los tribunales nacionales para resolver conflictos locales de tierras, parece expresar algo distinto del sistema ético tradicional que se describe en las secciones anteriores del capítulo. Aquí está representando el conflicto en términos de afiliación religiosa y política hasta sus límites potenciales extremos. Cuando los hombres se presentan ante los tribunales nacionales para resolver sus problemas de tierra, las diferencias entre católicos, protestantes y tradicionalistas, entre un partido político nacional y otro, entre quienes ocupan cargos en la corporación municipal y quienes desearían ocuparlos, entre indígenas ricos y pobres, etcétera, adquieren suma importancia y determinan cuál de las partes involucradas en un pleito por tierras ganará el control legítimo del recurso que desea. Es por eso que el cuadro completo de los problemas contemporáneos de tenencia y herencia de la tierra sólo se manifiesta cuando se observa el conflicto de tierras en el contexto más amplio de las facciones políticas, a nivel municipal y nacional.

Las distinciones que aquí se hacen son de gran importancia. Al discutir los conceptos de *owal* y *lajti'* centraré mi atención en la ética y la religión según se conciben tradicionalmente, mientras que al analizar *sataq ley*, me ocuparé de la política y las facciones políticas. Desde cierto punto de vista, se podría argumentar que estas distintas estrategias de resolución de conflicto son el resultado de cambios sociales en Santa Eulalia y, de hecho, cuando la gente enfrenta conflictos de tierra, apelar a los tribunales nacionales está reemplazando el procedimiento jurídico consuetudinario de consenso maya.

Aunque este argumento histórico es parcialmente cierto, no explica el hecho de que muchos casos presentados ante los tribunales nacionales se conciban a menudo mediante premisas que se derivan de ideas tradicionales respecto a *owal* y *lajti'*. Tampoco explica el que en el transcurso de una disputa por tierras, una de las partes pueda buscar una solución *lajti'*, mientras otra acude a los tribunales nacionales, ni que, a medida que se desarrolla la disputa, ambas partes involucradas en el conflicto fluctúen entre el modelo tradicional y el modelo reciente de resolución de conflictos. En mi opinión, un enfoque analítico más realista sería concebir cada una de estas ideas como alternativas de solución de conflictos de tierras, que no necesariamente son mutuamente excluyentes.

En medio de las disputas por tierras, como podrá observarse en los estudios de caso del Capítulo 6, la gente tiene interés por lograr la paz y, al hacerlo, parece moverse entre nociones de moralidad culturalmente concebidas por un lado y motivaciones individuales de poder por otro. El problema siempre es cómo solucionar una disputa por tierras, cuando en cualquier momento dado existen diversos modos de procedimiento judicial a los que puede recurrir la comunidad o cualquier agrupación ancestral de ésta.

Owal: Conflicto tal como se concibe en términos culturales

Las relaciones sociales y legales en Santa Eulalia son asuntos sumamente delicados. De hecho, las relaciones son tan delicadas y están potencialmente tan expuestas a los conflictos que, a menudo, la gente inicia un intercambio social en el que expresa

un deseo o una necesidad con la frase *man owaloq*, que literalmente quiere decir "no hay disputa entre nosotros". Por eso, cuando un hombre compra tierra, regatea en el mercado, le pide dinero prestado a un amigo, arregla el casamiento de un hijo, le pide crédito a un patrón o comerciante, le pregunta a un amigo acerca de un animal perdido, trata de convencer a otros de lo correcto de alguna posición de interés común, etcétera, siempre empieza diciendo que él no busca pleito y, si el otro rehúsa su consentimiento, no implicará disputa ni ruptura de acuerdos sociales previos.

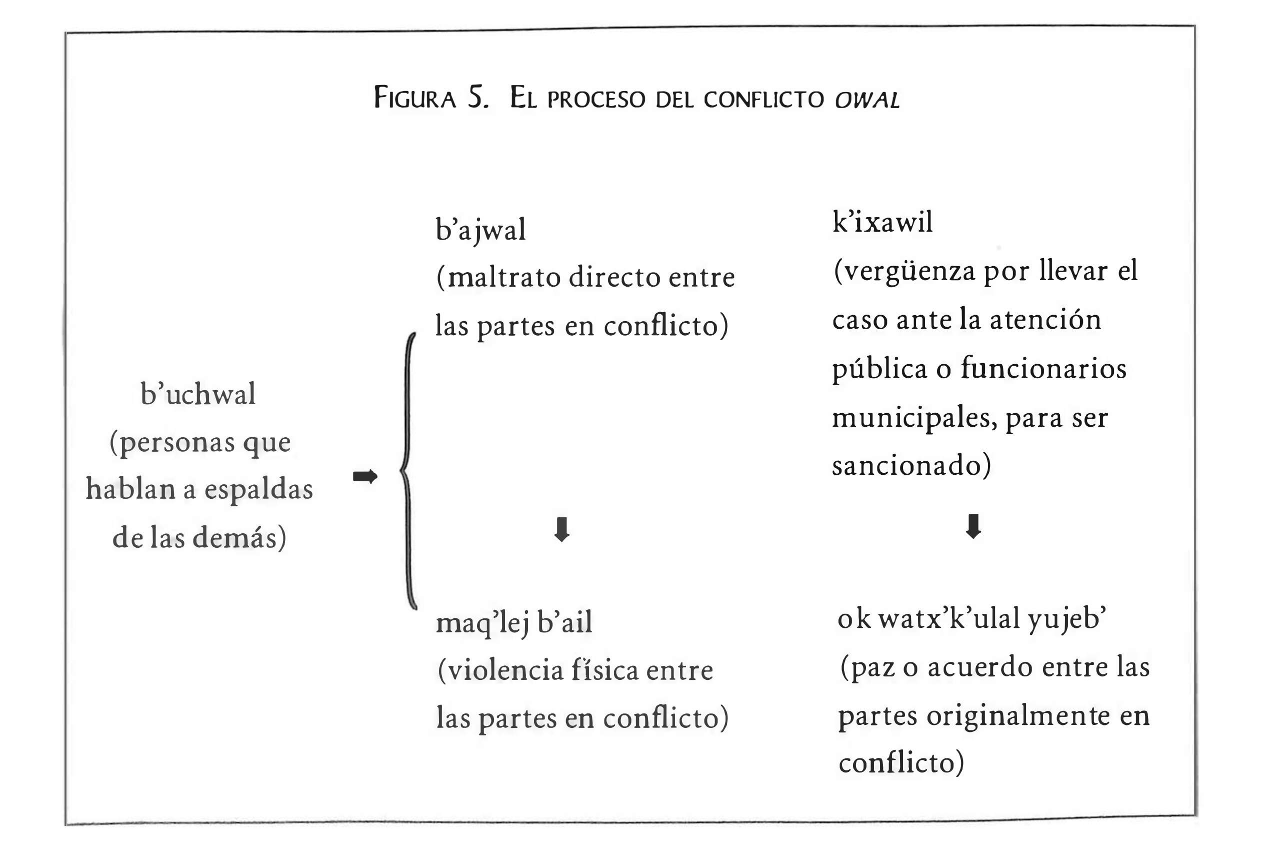
Cada relación social implica, en cierto sentido, un conflicto potencial y por eso la gente expresa sus demandas, a amigos y a enemigos por igual, con frases que indican que vienen en son de paz, sin malicia, con amistad y no con odio, con paciencia y no con violencia. Por ejemplo, recuerdo muy vívidamente cuando un líder político de Santa Eulalia, que hablaba ante una concurrida reunión municipal sobre la necesidad de solicitar al gobierno nacional y al partido político oficial una planta eléctrica, pidió que el pueblo presentara la petición sin cólera, sin conflicto implícito y sin los sentimientos característicos de las partes en disputa.

Cuando su candidato para alcalde municipal fue electo, este mismo hombre expresó públicamente *k'am owal, k'am b'uchwal, k'am b'ajwal*, "no hay pleito, no hay crítica, no hay ofensa". En las palabras de este líder político de Santa Eulalia uno encuentra la gama completa de temores que la gente enfrenta diariamente al tratar de mantener relaciones sociales y cumplir con las actividades humanas propias de vecinos de un mismo pueblo. Así, cuando hablamos del concepto local de *owal* o conflicto social, nos topamos con ideas éticas que, en mi opinión, están en el centro de la visión q'anjob'al de la sociedad.

A pesar de que siempre intenta evitar conflictos, la gente de Santa Eulalia se da cuenta de que éstos existen y forman parte de la existencia social. Por eso, entre otras, se habla de *owal tx'otx'*, disputas por tierras, *owal ix*, peleas por mujeres, *owal no'*, peleas por animales, *owal yetoq wikan*, peleas con mis parientes paternos, *owal yetoq wuxhtaq* o *owal yetoq inmam*, peleas con mis propios hermanos o mi propio padre. Esta clase de controversias entre personas y sobre la propiedad son comunes en Santa Eulalia y forman parte del tejido de la vida social cotidiana. La gente tiene ciertas concepciones culturales de por qué ocurren estas disputas, cómo se desarrollan y cómo se

resuelven. Estas concepciones —que forman parte de la vida tradicional y moderna de Santa Eulalia— son las mismas, ya sea que se trate de conflictos de tierras, a causa de mujeres, por animales, con parientes paternos, con vecinos, con hermanos o con el propio padre. En otras palabras, existe un concepto básico de *owal* que es muy importante comprender y que debe formar parte del punto de partida de cualquier comentario sobre la resolución de conflictos.

Para iniciar esta comprensión cultural del conflicto en Santa Eulalia, observemos la Figura 5, que se refiere al proceso general de desarrollo de conflictos, tal como lo describen las categorías y los términos q'anjob'ales. El diagrama describe todas las situaciones de conflicto a largo plazo, ya sea éste entre el hombre y la mujer respecto a las obligaciones matrimoniales, entre parientes por derechos de propiedad sobre el patrimonio ancestral, o entre jefes políticos locales en sus diversos intentos de controlar poder y posición municipales. Es importante señalar que, cuando la gente habla de *owal* en Santa Eulalia, no está considerando simplemente una situación de conflicto aislada ni


Figura 5. El proceso del conflicto *owal*

un evento único en un momento dado —como un acto de violencia física entre hombres— sino un largo y extenso proceso que empieza con palabras, *b'uchwal*, se manifiesta con maltrato y/o violencia física *b'ajwal* y *maq'lejb'ail*; y termina en vergüenza personal y paz social entre las partes involucradas, *k'ixwil* y *ok watx'k'ulal yujeb'*.

Así, mientras que desde el punto de vista de un observador foráneo sólo se percibe una parte de una situación de conflicto, desde el punto de vista de los habitantes de Santa Eulalia, ese a-contecimiento sólo puede entenderse a partir de otros acontecimientos que ocurrieron antes de que se iniciara el conflicto y que inevitablemente volverán a ocurrir en el futuro, para lograr la paz entre las partes involucradas.

Este esquema de *owal* implica una serie de premisas éticas respecto a la naturaleza de la sociedad y al modo en que las personas deben relacionarse con sus semejantes en dicha sociedad. Por ejemplo, la gente distingue entre *miman sk'ul cham*, hombres con paciencia, que no se sienten inclinados a reaccionar con rapidez cuando se enfrentan con *b'uchwal* y *jab'il sk'ul cham*, personas sin paciencia, que son sumamente delicadas en cuestión de relaciones, que se ofenden cuando otros hablan mal de ellas, que no perdonan con facilidad y que entrarán rápidamente en conflicto abierto en forma de *b'ajwal*.

Al primer tipo de persona se le considera moralmente buena; es alguien que rehuye conflictos, mientras que al segundo tipo se le juzga como moralmente mala e impaciente respecto a las acciones de los demás. La paciencia (*mimank'ulal* en q'anjob'al) se encuentra al centro del conflicto, provocando que éste se inicie cuando la persona carece de ella, y que termine cuando la gente vuelve a ser tolerante con las faltas e inconsistencias de los demás. La imagen ideal del hombre paciente es la de un padre con su hijo, pero la mayoría de la gente de Santa Eulalia parece reconocer que es raro encontrar esta actitud o manera de ser entre los adultos y que, en cierto sentido, sólo Dios tiene paciencia ante las faltas de los demás. De ahí la frase común en Santa Eulalia: "sólo las cruces tienen paciencia".

Otra idea importante es la de *k'ixawil* (vergüenza pública), que se da como resultado de una prolongada situación de *owal*. Se dice de ciertas personas en Santa Eulalia que son *mitz'unin*, lo que literalmente significa "niño travieso", pero es más común referirse a ellos con la expresión en español "pícaro sinvergüenza", o personas que no temen la vergüenza pública y por eso no

respetan la dignidad de otros. La mayoría de los hombres, sin embargo, teme la *k'ixawil sataq anima*, "vergüenza ante la gente".

En cualquier disputa que se lleve ante la atención pública, las dos partes involucradas están expuestas al escarnio, el chisme y la vergüenza en público, sin importar lo justos que puedan ser sus argumentos ni la influencia que tengan en el municipio. Se dice que un acto como el adulterio, una pelea entre mujeres por recursos de agua, la acusación contra un alcalde municipal, una prolongada disputa por tierras, una disputa ideológica entre católicos y protestantes, un estado de ebriedad en público que conlleve multa o encarcelamiento, entre otros, traerá *k'ixawil* a los involucrados.

Cuando alguien se involucra en algún tipo de disputa, sus vecinos y parientes muchas veces alegan que, a menos que la disputa se termine de inmediato, el hecho se volverá del conocimiento público y será fuente de vergüenza. Por consiguiente, la vergüenza pública ha funcionado, tanto en el pasado como hoy día, para prevenir y sancionar la conducta socialmente inmoral, en la que, a fin de cuentas, los conceptos culturales incluyen todos los actos de *owal*.

Estos conceptos de gente afectada por los sentimientos de paciencia y de vergüenza se generalizan más en la noción de pecado. Con frecuencia se oye decir a la gente de Santa Eulalia que "todo es *awas*", todo es pecado. El pecado parece rodear todas las formas de acción humana y, ante Dios, se ve a los humanos como seres en perpetuo estado de pecado en el universo. Por eso, se dice que los hombres están llenos de *awas q'anej* (el pecado de las malas palabras) ante sus semejantes, y *awas no'* (la brujería de los animales), que se usa para referirse a cierto tipo de enfermedad que la madre le transmite a su hijo recién nacido. Sin embargo, muchos actos que están clasificados como *awas* nunca llegan a conocerse públicamente y, por lo general, no se toman en cuenta hasta que la gente se enferma y se ve obligada a hurgar en ese aspecto de culpa personal que generó la enfermedad.

Cuando un pecado llega a ser del conocimiento público, se clasifica como *mul*, induciendo a muchos a afirmar que todo ser humano ha visto en algún momento un *ajmul* (un pecador o poseedor de pecados). Por eso es que la gente acostumbra decir *ay komul yib'an tx'otx'*, hemos pecado por la tierra, *ay komul yin no'*, hemos pecado al pelear por animales, *ay komul yin an*, hemos

pecado bebiendo en exceso, *ay komul yin elq'an*, hemos cometido el pecado de robar, etcétera.

Esta clase de situaciones en las que el pecado llega a ser del conocimiento público y se clasifica como *mul*, abarca desde pequeños actos como matar un perro o robar elotes tiernos de la milpa de un vecino hasta cometer violación, robo, asesinato e incesto. A pesar de mi limitado conocimiento de las distinciones semánticas entre *awas* y *mul*, estoy convencido de que cualquier acto de conflicto en Santa Eulalia, cualquier situación descrita como *owal*, es también en esencia un acto de *mul*, y por eso se le considera pecado a los ojos de las partes en conflicto y del público en general que presencia la disputa.

Estas relaciones entre pecado personal y conflicto interpersonal, tal como se definen culturalmente en Santa Eulalia, se expresan en forma ritual en una sesión característica entre un adivino y un cliente afectado por la ansiedad. El término para designar al adivino o sacerdote maya en q'anjob'al es *ajtxum*, que literalmente significa "dueño de la pregunta". El *ajtxum* es un experto del calendario maya tradicional, quien usa semillas especiales (*miches*) como instrumentos para hacer preguntas (*txumb'al*) a un cliente o persona. En general, éstos son hombres de edad avanzada, que no forman parte de la organización religiosa de alcaldes rezadores de la comunidad y que son vistos como "hombres que conocen la ley de Dios". Se acude a los adivinos en época de enfermedades, después de una noche de sueños intensos, cuando la gente encuentra algún animal o señal extraña en el camino o, con más frecuencia, en situaciones de *owal* entre hombres, sus parientes y sus vecinos. La sesión entre el adivino y su cliente suele durar ordinariamente una hora, pero puede repetirse varias veces durante una semana y se llama *toj porb'al*, "ir por consejo o prueba".

La pregunta básica del cliente se conoce como *tzet inmul* (¿cuál es mi pecado?), mientras que la función del adivino, llamada *txumloq* (adivinar), es la de interrogar al cliente sobre actos que resultaron en enfermedades, sueños, señales malignas, o conflictos sociales. En cada caso, por medio de preguntas, oraciones, manipulaciones del calendario y lecturas de granos de maíz, el adivino termina afirmando que su cliente tiene *ajk'ul* (envidia) o *yob'k'ulal* (odio). La única solución es practicar alguna forma de ritual que alivie la culpabilidad personal para restablecer la *watx'k'ulal* (paz, bondad interna) personal y lograr la paz en las relaciones sociales con los demás.

Casi todos los hombres de Santa Eulalia, ya sean jóvenes o viejos, tradicionalistas o recién convertidos, han experimentado esta clase de sesión de adivinación en presencia de un anciano *ajtxum*. En medio del *owal*, los hombres acuden a los adivinos porque sienten profunda culpabilidad personal por algún pecado cometido contra otros y ante Dios. El adivino no sanciona el conflicto social como tal, más bien se asegura de que quienes están metidos en un conflicto terminen sus disputas lo más pronto posible y acepten la vergüenza de su culpabilidad personal, al mismo tiempo que restablecen la paz en el universo social y sagrado.

Es posible que con suficiente conocimiento lingüístico y cultural pudieran combinarse estos diferentes conceptos de conflicto interpersonal, paciencia humana, vergüenza pública, pecado y culpabilidad personal y el papel de la adivinación como un factor en el proceso de resolución de conflicto, en un sistema de ética coherente que guía y rige la conducta social en Santa Eulalia. Mi propósito aquí no ha sido describir este sistema ético en detalle, sino más bien indicar lo que implican estas ideas culturales para la resolución de conflictos en general. Es decir, en Santa Eulalia se ven los conflictos como algo intrínsicamente inmoral que va en contra de los mandatos de acción correcta, y como una forma de actividad humana que trastorna el delicado equilibrio sagrado y secular del universo. Por otra parte, en su vida cotidiana, los hombres están en conflicto constante, pelean para obtener el control de magros recursos y contraponen conceptos culturales de pecado a motivaciones psicológicas egoístas. En una situación de cambio social rápido, como la que se ha dado durante las últimas décadas en Santa Eulalia, estas inconsistencias entre los conflictos interpersonales de la vida social y el sistema ético tradicional se vuelven particularmente profundas.

Así, ante cualquier situación de *owal*, hay alguien que evalúa las acciones de sus vecinos. Es sumamente importante, en mi opinión, entender estas evaluaciones o juicios éticos sobre el conflicto, porque indican que las restricciones, que algunos pero no todos tienen, para decidir si entran o no en un conflicto por la tierra están tan determinadas por un sistema ético tradicional como por procesos sociales y legales cambiantes.

LAJTI': MODELO TRADICIONAL DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS

Si se acepta el argumento de la sección anterior, entonces el concepto local del *lajti'* se vuelve perfectamente inteligible. Sin embargo, para examinar este concepto es necesario distinguir entre la idea del *lajti'* en sí y la estrategia de resolución de conflicto que esta idea implica. Es decir, el *lajti'* es al mismo tiempo un concepto general acerca del modo en que deberían establecerse los contratos en la sociedad y un proceso específico para resolver disputas cuando ha surgido el conflicto y se han roto los contratos sociales.

Como concepto ético, *lajti'* significa "alianza" o "acuerdo entre hombres". Se utiliza en otros contextos como *lajan*, que significa "igual" y *lajq'anej* que quiere decir "acuerdo". Contratos como los siguientes constituyen ejemplos del *lajti'*: el acuerdo entre propietarios comunes de tierras o animales antes de vender a un tercero; los acuerdos sociales a que llegan los padres de un muchacho y una muchacha antes de arreglar el contrato matrimonial y el pago del precio de la novia; el proceso político tradicional por el cual todo el pueblo llega al acuerdo de postular a un candidato único para alcalde municipal que represente al pueblo ante el gobierno nacional; y el proceso mediante el cual un arrendatario indígena dispone arrendar tierra de un propietario indígena, por un período de tiempo estipulado y en determinadas condiciones de precio, según se haya acordado.

En otras palabras, según la concepción tradicional, toda transacción social y económica de importancia requeriría del *lajti'* entre las partes involucradas para que la transacción pudiera llevarse a cabo. Estos acuerdos de *lajti'* eran contratos sociales verbales, implicaban responsabilidad social y con frecuencia eran acompañados de ritos, como en el caso de un contrato matrimonial. El consenso entre hombres era un elemento central de estos convenios sociales hablados. En este sentido, es muy interesante señalar que, cuando los misioneros protestantes tradujeron el *Nuevo Testamento* al q'anjob'al, escogieron la expresión *aj lajti'* (la nueva alianza) para describir el tipo de compromiso que implicaba la conversión al cristianismo en el *Nuevo Testamento.*

El significado del *lajti'* como consenso se evidencia al yuxtaponerlo a un concepto cultural opuesto, *ochwan.* Este último término se refiere al capricho personal de una persona en contra de los deseos de otra o a una acción emprendida sin

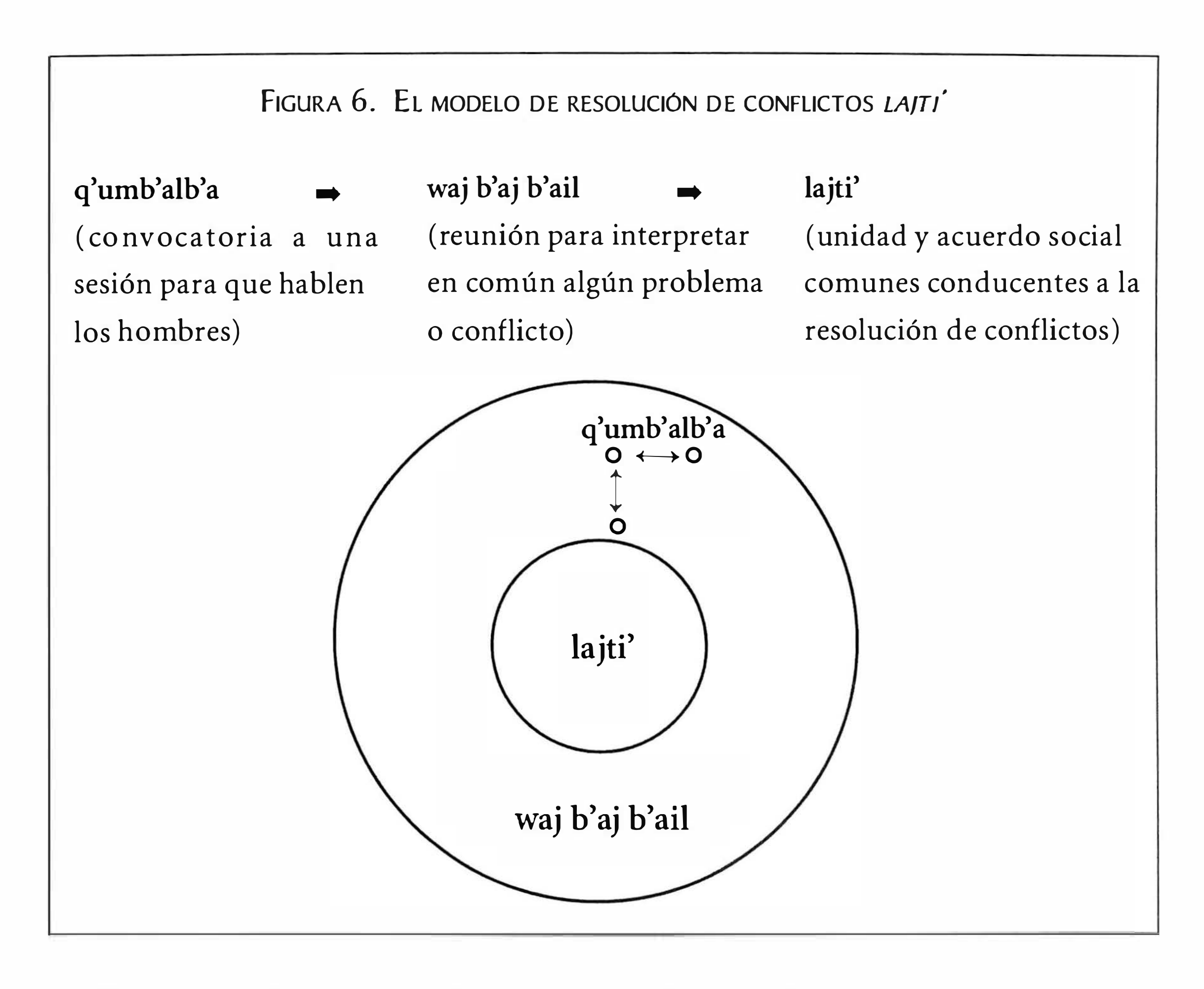
consultar ni obtener el consentimiento de otros. Un caso típico de comportamiento *ochwan* es el matrimonio "robado", cuando un muchacho huye con una muchacha para vivir en la costa por cierto tiempo y no pide autorización de su padre ni del de ella para casarse. El mismo término se utiliza, sin embargo, para describir las condiciones de un pleito por tierras, en que un hombre busca resolver un problema de tierras por su cuenta, en vez de consultar a otros miembros de su linaje para determinar alguna acción común para resolver la disputa.

En esencia, *ochwan* es un comportamiento que no está motivado por un convenio ni por acuerdo social. Es un antojo personal y, por lo tanto, implica irresponsabilidad social y acción inmoral. Comportarse sin consultar con otros es suponer que el conflicto y no el consenso es el modo de acción correcto. En todos estos sentidos, el *ochwan* se opone a todas las premisas éticas que sustentan y legitiman los contratos sociales en Santa Eulalia. Parte de esto, sin embargo, ya está implícito en el argumento sobre el *owal*, en la sección anterior de este capítulo.

Lo interesante del *lajti'* no estriba en cómo se relaciona con las ideas éticas, que están presentes en lo relacionado con contratos sociales en cualquier sociedad humana, sino en cómo se ha convertido en modelo de resolución de conflictos en Santa Eulalia. Es decir que el *lajti'* no es sólo una idea sino también, por lo menos según la concepción tradicional, un procedimiento judicial cuando surge un conflicto y se buscan soluciones. En tanto procedimiento de resolución de conflicto, *lajti'* puede describirse como en la Figura 6.

Antiguamente, las sesiones de *q'umb'alb'a* eran importantes lugares de reunión para discutir situaciones de conflicto específicas. De hecho, antes del establecimiento de la corporación municipal en 1877, parecen haber sido los principales medios de resolución de conflictos comunales en Santa Eulalia. Ejemplos de *q'umb'alb'a* eran las sesiones municipales para discutir algún problema de interés común relacionado con el bienestar del pueblo, la usurpación de tierras municipales por los municipios aledaños o las reuniones entre miembros de grupos ancestrales específicos para discutir los problemas de derechos sobre las tierras del patrimonio de *stx'otx' jichmam*. Estas reuniones, sobre todo si eran a nivel municipal, se anunciaban públicamente. En el caso de las reuniones de grupos ancestrales, se invitaba a todos los ancianos varones, cabezas de familia, que residían en el patrimonio de *stx'otx' jichmam*. En otras palabras, cuando un

FIGURA 6. EL MODELO DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS *LAJTI'*



conflicto se intensificaba, los hombres de Santa Eulalia se reunían en sesiones formales para hablar.

La estructura de estas reuniones, según la describen los informantes ancianos, siempre se daba como se ve en la figura anterior. Las iniciaba un miembro del grupo, generalmente el hombre de mayor influencia en el pueblo o agrupación ancestral específica, que presentaba el problema a discusión, lo que marcaba la apertura de *q’umb’alb’a*. Después de esto, había un largo período de debate en el que se intentaba interpretar cuál era en realidad el problema que había llevado al grupo a reunirse para discutir. Esta importante parte de la sesión se conocía como *wajb’ajb’ail* (que literalmente significa “interpretar juntos”). La raíz *waj* podría traducirse como “juntar”, del mismo modo que se utiliza en otras frases como *waj tumin* (dinero juntado), *waj mulnajil* (trabajo comunal), *waj tx’otx’* (tierra poseída en común) o *q’u waj junej bet* (compartir una casa entre mucha gente).

Durante dicho período de discusión, la idea de racionalidad, conforme a su definición cultural, era esencial para tratar de averiguar los factores que habían generado el conflicto inicial y obligar a analizar cómo podía resolverse de la manera más inteligente. Por lo general, este período de interpretación, argumentación y debate duraba horas, hasta que se llegaba a un acuerdo sobre alguna solución colectiva del conflicto. En ese momento, uno de los dirigentes de la sesión le preguntaba a los demás si había fundamento para asumir el establecimiento de *lajti'*. Si todos o casi todos estaban de acuerdo, entonces se daba por sentado que el conflicto se había resuelto y que al convenir el establecimiento del *lajti'*, los involucrados no romperían los acuerdos alcanzados en la reunión. Por eso, una sesión *q'umb'alb'a*, en su concepción tradicional, siempre acababa cuando el conflicto se convertía en consenso y se restablecían los acuerdos y contratos sociales por medio de la negociación colectiva.

Por lo que me han contado sobre estas sesiones *q'umb'alb'a* tradicionales que se celebraban en Santa Eulalia, éstas parecen combinar elementos muy democráticos de resolución de conflicto, junto con otros de carácter muy autoritario. Por ejemplo, una de las características de las sesiones *q'umb'alb'a* era celebrarlas dos veces en días consecutivos, permitiendo de este modo que las personas ausentes asistieran y presentaran sus puntos de vista y que, quienes habían asistido a la sesión inicial, reflexionaran sobre los temas tratados y reconsideraran las implicaciones de aceptar un acuerdo de *lajti'*. De hecho, se hacían grandes esfuerzos para asegurar que las partes en conflicto que no hubieran asistido a la primera sesión, estuvieran presentes en la segunda y última. En este sentido, una sesión *q'umb'alb'a* era esencialmente un punto de encuentro, libre, abierto y democrático.

Por otra parte, una vez que la sesión había rebasado el período de interpretación y se empezaba a contemplar alguna solución de *lajti'*, podía darse por hecho que todas las partes estaban moralmente obligadas a acatar la resolución colectiva a que se llegara. Quienes podrían no estar de acuerdo con la posición específica del *lajti'*, pero asistían a la sesión porque estaban de acuerdo con el procedimiento judicial de *lajti'*, se veían obligados a transigir a fin de lograr un consenso. Desde este punto de vista, había un elemento de coerción en el proceso de resolución de conflicto *lajti'*, que de hecho puede caracterizar las

políticas de consenso y el procedimiento judicial democrático de cualquier sociedad o cultura. Aunque una sesión *q'umb'alb'a*, tal como estaba estructurada, permitía que se expresaran y defendieran opiniones contradictorias, la manera en que se concebía sólo permitía que ésta terminara con el total acuerdo de las partes involucradas.

La legitimidad otorgada a las decisiones de los hombres de edad para alcanzar acuerdos de *lajti'*, es de gran importancia en las sesiones *q'umb'alb'a*. Por ejemplo, en cada sesión municipal el orador más importante era el *cham yajaw konob'* o "el señor principal del pueblo" descrito por La Farge (1947:19). Este era el líder de los demás principales indígenas del municipio, y se le escuchaba como hombre de razón en cualquier problema o conflicto que enfrentara la comunidad. Durante el desarrollo de una sesión *q'umb'alb'a* se acudía a él, no para decidir, sino para interpretar y buscar solución a algún problema o conflicto específico. Otros podían criticar y refutar lo expresado por él, pero su opinión era respetada como la más razonable y legítima. El principal del pueblo era visto como vocero del pueblo, alguien que tenía motivo para hablar y, cuando hablaba, se le consideraba imparcial y justo. De manera similar, a nivel de agrupación ancestral existía el mismo tipo de figura en la persona del *cham k'ubom yunal tx'otx'*, que era quien convocaba a otros miembros del grupo ancestral cuando surgía una disputa por tierras y cuya opinión se respetaba por encima del criterio de otros cabezas de familia.

En las agrupaciones ancestrales, al igual que a nivel de municipio, también había *icham winaq* (ancianos), quienes respaldaban las opiniones e interpretaciones del principal del pueblo y del guardián del título y que juntos formaban un consejo de voceros, que se reunía para llegar a la solución de un conflicto de manera razonable en términos culturales. Por eso a estas sesiones *q'umb'alb'a* siempre asistían personas mayores, a quienes se atribuía mayor capacidad de razonar que la de otros en asuntos judiciales o comunales, y a las que se convocaba para analizar el meollo de algún problema, de manera que otros lo discutieran y lograran finalmente un consenso. Dado que estos hombres eran respetados por sus poderes de interpretación sobrenaturales y jurídicos, los más jóvenes se guiaban por sus decisiones y se sentían obligados a aceptar los acuerdos propuestos por estos ancianos. De hecho, la legitimidad de los hombres de edad es parte fundamental del proceso de *lajti'*, tal como se concibe

tradicionalmente. Sin la presencia de estos hombres mayores, una sesión *q'umb'alb'a* sería un marco de discusión y argumentación vacío, que no tendría obligatoriedad legal alguna en Santa Eulalia.

Del mismo modo que estos ancianos apoyaban el *lajti'* como procedimiento judicial tradicional, otras personas, llamadas *aq'om k'ulej* (quien da malos consejos), se ocupaban de destruir este proceso de resolución de conflictos. Cuando se había llegado a una decisión de *lajti'* y se había hecho un contrato social de palabra, siempre existía la posibilidad de que alguien aconsejara a alguna de las partes involucradas en el contrato que buscara algún modo de acción alternativo, distinto del acuerdo de *lajti'*. Un buen ejemplo de esta clase de malos consejos, descrito frecuentemente por los ancianos en Santa Eulalia, se refería a la forma tradicional de contrato matrimonial, cuando el padre de una muchacha aceptaba inicialmente las propuestas del padre de un muchacho, luego era aconsejado para hacer lo contrario por otro miembro de la familia o linaje y, en la segunda propuesta, cuando debía establecerse el acuerdo final, se arrepentía de su decisión anterior.

El mismo tipo de problema podía surgir en una disputa por tierras, si una vez solucionado un conflicto gracias a un acuerdo de *lajti'* entre miembros de un grupo ancestral, alguien del linaje, aconsejado por una tercera persona, retomaba los desacuerdos anteriores sobre derechos de tierras. El *aq'om k'ulej* era concebido, entonces, como una persona esencialmente mala que siempre causaba la ruptura de los acuerdos de *lajti'*. Hoy en día se da por sentado que alguien ha dado malos consejos a otros cuando se rompen contratos escritos en el juzgado, o cuando hay personas que rehúsan casarse por la Iglesia antes del día de la ceremonia.

Sin embargo, esta situación de malos consejos no estaba exenta de sanciones en el modo tradicional de establecer el *lajti'*, o en el proceso de resolución de conflicto por medio de acuerdos *lajti'*. Existían ciertas sanciones sobrenaturales, no para quienes rompían contratos, sino para garantizar que quienes daban malos consejos fracasaran en sus intentos de convencer y persuadir a otros. Estos eran, en esencia, actos rituales como brujerías y maldiciones, que se creía podían causar enfermedades a los *aq'om k'ulej*. Dado que los malos consejeros eran por naturaleza contemplados como *nawal* o brujos, los alcaldes rezadores o *ajbal* (hechiceros) eran llamados para realizar varios rituales que, según

la creencia, traerían enfermedades a quienes intentaran convencer a otros de romper acuerdos *lajti'*. Este tipo de sanciones rituales era por naturaleza sobrenatural; además, como sistemas de explicación de enfermedades *post hoc*, éstas constituían un instrumento psicológico efectivo para mantener los contratos sociales y, a menudo, evitaban que algunos aconsejaran a otros y que se rompieran los acuerdos *lajti'*.

En el pasado, las sesiones *q'umb'alb'a* eran, asimismo, reuniones públicas en las que los asistentes expresaban públicamente sus puntos de vista y acordaban verbalmente ciertos modos de resolver conflictos y de restablecer convenios sociales. En otras palabras, la resolución de conflictos se llevaba a cabo dentro de un marco de responsabilidad personal y social, y los hombres eran sometidos a prueba por sus vecinos al convenir en respetar ciertos contratos. En este contexto de procedimiento judicial, la opinión pública, el escarnio de la comunidad, la vergüenza, el chisme, la sanción informal, la brujería, la hechicería y la maldición eran elementos tan fuertes que parecen haber obligado no sólo a comprometerse verbalmente, sino también a aceptar personalmente los acuerdos establecidos con otros. Desde este punto de vista, aunque potencialmente podían romperse, los acuerdos *lajti'* imponían una obligación moral dentro del marco tradicional de la vida social de Santa Eulalia.

Los ancianos de Santa Eulalia describen la situación contemporánea al afirmar *q'am xa lajti'*, "los acuerdos *lajti'* ya no existen" o "ya no hay acuerdos" en el pueblo. Mi propio punto de vista es que estos ancianos se equivocan en su evaluación del uso contemporáneo de *lajti'* tanto como idea referente a contratos sociales como método específico de resolver conflictos. Por ejemplo, en algunos patrimonios ancestrales en los que se suscitan conflictos de tierras y donde existen determinadas condiciones sociales, los hombres todavía acuden a procedimientos de *lajti'*, para conciliar disputas por tierras. Estas condiciones parecen ser fundamentalmente la legitimidad que se sigue otorgando a los hombres de edad en estos patrimonios, la presencia de una mayoría de gente que todavía practica la religión tradicional, la carencia de recursos económicos para pelear casos de tierras ante los tribunales de justicia y un nivel de educación relativamente bajo (o totalmente ausente) que lleva a la gente a desconfiar de los contratos escritos y de diversas formas de documentos legales.

De igual manera, es común oír a los hombres del municipio hablar sobre alguna sesión *q'umb'alb'a* que se llevó a cabo o que está por efectuarse en un futuro próximo. Estas sesiones siguen los mismos pasos que los señalados en la Figura 6 y suelen terminar en acuerdos *lajti'* manifestados explícitamente. Estas son diferentes de las sesiones *q'umb'alb'a* tradicionales a nivel de pueblo porque, por lo general, se llevan a cabo en secreto, con grupos selectos de invitados, y se prestan a los intereses de facciones políticas específicas dentro de la comunidad. De modo que para elegir un candidato a alcalde municipal o para discutir qué procedimientos hay que seguir en una disputa por terrenos municipales, pequeños grupos de hombres se reúnen alrededor de determinados líderes políticos de la comunidad, para decidir qué línea de acción tomar o cómo enfrentar un problema como facción opuesta a otras facciones políticas de la comunidad. En todo caso, en estas reuniones los asistentes expresan lo que buscan con premisas que básicamente provienen de lo que aquí he denominado modelo de resolución de conflicto *lajti'*.

No siempre se abandonan las instituciones e ideas tradicionales en condiciones de cambio social, sino que éstas se reestructuran para adaptarlas a los marcos sociales y culturales en proceso de cambio. En este sentido no existe paradoja cuando los hombres en Santa Eulalia usan un procedimiento judicial de *lajti'* en una situación y un procedimiento judicial diferente, como los tribunales de justicia nacionales, en otra. Para los hombres de Santa Eulalia ésta no parece ser una cuestión de conflicto cultural, sino una selección entre diferentes estrategias legales y políticas desde diversas posiciones de poder e influencia, tanto estructurales como individuales. Lo importante es entender cuáles son las estrategias de resolución de conflicto de que dispone una comunidad y cuáles son las diferentes posiciones de poder e influencia a partir de las cuales los hombres escogen estas alternativas.

Viendo las cosas de esta manera, el *lajti'* no es simplemente un sobreviviente cultural en Santa Eulalia, ni una institución social en lenta decadencia, según lo afirman los hombres de edad del municipio, sino un verdadero elemento de la vida social contemporánea. Como lo indican el conflicto religioso descrito en el Anexo 3 de este estudio y los materiales de caso del Capítulo 6, los acuerdos *lajti'* y las sesiones *q'umb'alb'a* tienen diferentes funciones y expresan distintas clases de relaciones sociales, aun más que en el pasado. En las páginas restantes de este capítulo

me concentraré precisamente en estos contextos cambiantes de poder y conflicto.

SATAQ LEY: EL USO DE LOS TRIBUNALES DE JUSTICIA NACIONALES

Para los hombres de Santa Eulalia "presentarse ante la ley" (traducción literal del término *sataq ley*) significa presentarse ante el alcalde municipal, que funge como juez de paz en consulta con los otros miembros de la corporación municipal, o ante el juez de primera instancia, cuyo juzgado está ubicado en la capital regional de Huehuetenango. El uso de estos tribunales nacionales implica que se están llevando a cabo juicios y que se están conciliando casos conforme a los códigos criminal y civil de Guatemala en tanto nación. Sin embargo, para entender cómo se ha llegado a usar en Santa Eulalia estos procedimientos judiciales nacionales, es necesario hacer la siguiente distinción. Por un lado, presentarse ante la ley significa ser citado por alguna acción ilegal, tal como destrucción de propiedad, incumplimiento de contrato con una finca, vagancia, violencia física en contra de otra persona, borracheras, que terminan en multa o prisión para los culpables; casos como éstos han sido llevados ante los tribunales municipales y regionales en varias ocasiones desde principios de este siglo. Por otro lado, más que ser llevados ante la ley, los individuos suelen acudir a ella para resolver alguna disputa surgida por una propiedad o entre las personas. Por ejemplo, en casos de disputas matrimoniales o discusiones sobre derechos de herencia, las personas pueden dirimir estos conflictos entre sí, ya sea conforme a procedimientos judiciales consuetudinarios, o recurriendo a las leyes nacionales para la adjudicación y el otorgamiento de justicia.

Desde este marco de referencia, existe una diferencia notable entre usar un machete contra la propia esposa y ser llevado ante la ley por esto, y acudir ante la ley para divorciarse o separarse; o entre quemar la casa de un pariente a raíz de una disputa por tierras y ser arrestado por esta acción, y discutir sobre derechos de herencia con parientes, acudiendo a los tribunales de justicia nacionales para resolver la disputa. La última clase de casos, en los que se recurre a la ley (por ejemplo, juicios civiles) en vez de ser llevado ante ella (por ejemplo, casos criminales), constituye

un fenómeno relativamente reciente en Santa Eulalia, que aparentemente data tan solo de 1945 y no se generalizó sino hasta la emisión del Decreto 900 de la Ley de Reforma Agraria de 1952.

En esta sección describo este proceso judicial de *sataq ley*, cuando se acude a los tribunales de justicia nacionales para resolver disputas locales por tierras. Sin embargo, al mismo tiempo me interesa describir ciertos cambios sociales, políticos y religiosos que han ocurrido en Santa Eulalia en décadas recientes y que me parecen haber generado las condiciones sociales necesarias para la aceptación de esta estrategia alternativa de resolución de conflictos.

Para iniciar esta discusión, consideremos un relato bastante detallado de un conflicto que sucedió en Santa Eulalia en 1963, cuando un grupo de líderes religiosos tradicionales fue acusado de destruir la imagen de la Virgen de Fátima, en una capilla católica de una de las aldeas del municipio. La historia me la contaron dos informantes católicos y por eso es una presentación sesgada del incidente. Sin embargo, este sesgo es secundario ya que lo que me interesa es la naturaleza de la descripción y no los hechos del caso, hasta ahora imposibles de saber con certeza. El caso en sí no se refiere a una disputa por tierras, pero es indicativo de la naturaleza cambiante del conflicto religioso y político en Santa Eulalia; y son estos conflictos los que, en mi opinión, han inducido a la utilización contemporánea de los tribunales de justicia nacionales. El caso me fue descrito tal como se presenta en el Anexo 3 de esta obra.

Para entender este caso es necesario contar, por lo menos, con un bosquejo de la organización política y religiosa en Santa Eulalia. Desde 1945 se han llevado a cabo elecciones para elegir al alcalde municipal, cuatro regidores y al síndico de la corporación municipal. Con frecuencia han sido mayas los que han controlado estos cargos, pero éstos han elegido como secretario y tesorero a ladinos asalariados, que a su vez manipulan y controlan gran parte de la política y la toma de decisiones a nivel municipal. Como elementos centrales de la estructura de organización política municipal hay tres facciones políticas indígenas, dirigidas por jefes políticos mayas, relacionadas con partidos políticos nacionales y que son las que nombran candidatos a cargos municipales y garantizan que los funcionarios electos respondan a sus respectivos intereses de facción. Al mismo tiempo que ocurren estos cambios políticos en Santa Eulalia, se incrementan en gran escala las actividades misioneras de protestantes y católicos en la región. En la época en que se

llevó a cabo este estudio había aproximadamente 6000 miembros de la Iglesia católica —dirigidos por sacerdotes residentes de la orden de Maryknoll—, cuatro congregaciones protestantes que contaban con 1000 miembros en total y una cantidad no determinada pero decreciente de creyentes religiosos tradicionalistas. No siempre hay una correlación entre afiliaciones religiosas y partidarias, pero según asuntos específicos y a quienes se postule para los cargos municipales, es común que católicos, protestantes y tradicionales también se dividan en función de sus tendencias políticas.

He presentado el caso de esta disputa religiosa con cierto grado de detalle, porque ejemplifica los tipos de conflictos sociales, religiosos y políticos que se han suscitado en Santa Eulalia desde 1945 y que se siguen dando hasta el presente. Sería engañoso afirmar que era poco común que se suscitaran conflictos en el ámbito de vida tradicional del municipio. La realidad es que sí ocurrían conflictos, y que debido a esto se formularon conceptos tan elaborados como las ideas de *owal* y *lajti'* ya comentadas en este capítulo.

En la conclusión del libro de La Farge (1947, pp. 185-194) hay una excelente descripción de un conflicto religioso que tuvo lugar durante la época de su trabajo de campo en 1930 y hay documentos históricos que atestiguan la existencia de conflictos entre mayas ya bien entrado el período colonial. Lo que importa, no obstante, es que los conflictos que ocurren hoy en día en Santa Eulalia tienen un contexto social diferente. En lo religioso, la gente se divide en católicos, protestantes y tradicionales. En lo político, los funcionarios municipales locales son electos, en vez de ser nombrados, a estos cargos a través de afiliaciones a diferentes partidos políticos nacionales. En lo económico, existen diferencias de abundancia relativa y prestigio entre quienes controlan grandes extensiones de tierra y nuevas empresas económicas y quienes siguen dedicados a la agricultura de milpa en pequeña escala para subsistir. En condiciones de cambio social en Santa Eulalia, los conflictos se expresan y protagonizan de manera diferente que en el pasado. El conflicto se ha institucionalizado a través de la diversidad religiosa, política y económica y, en muchas ocasiones, sólo puede ser controlado recurriendo a los tribunales de justicia nacionales.

Consideremos, no obstante, varios aspectos que pueden aclarar esta relación entre cambio social y formas cambiantes de resolución de conflictos. El primero es que la conversión religiosa en Santa Eulalia ha conllevado el deterioro del sistema ético

tradicional, en el que se apoyaba el modelo anterior de resolución de conflictos, el *lajti'*, y que al verse amenazado ha provocado un incremento de la anarquía social. Es decir que, cuando se empezaron a quemar las cruces de los antepasados, no sólo se estaba debilitando el carácter del simbolismo religioso tradicional, sino que también se estaba expresando simbólicamente la ruptura con el modo tradicional de evaluar la conducta humana. Desde un punto de vista antropológico, aspectos como el calendario maya, el culto a los antepasados, la adivinación, el sacrificio de animales, rituales agrícolas y similares, funcionaban en Santa Eulalia para perpetuar una serie de valores que por tradición y en un sentido amplio eran comunes a todos.

Entre los valores más importantes estaba el de la armonía social entre todos y, si bien el conflicto social era inevitable, por lo menos debía minimizarse. La importancia de las acusaciones de brujería en la sociedad maya tradicional se explica este énfasis cultural en la armonía social y el deseo de evitar conflictos. Con la conversión religiosa no sólo se abandonaron los símbolos del culto y las creencias mayas, sino también, a mi juicio, las premisas éticas en que se basaba ese sistema de culto y creencias. De manera que ya no era problemático quemar cruces, dudar de la sabiduría de los mayores o cuestionar frontalmente la naturaleza de la verdad religiosa. En estas condiciones, hubo un período en la historia social de Santa Eulalia, vigente por lo menos hasta fines de los años sesenta, durante el cual la vergüenza pública y la culpabilidad personal ya no fueron factores de inhibición cultural. En cierto sentido, la moralidad ya no estaba bien definida y el conflicto social se generalizó en el municipio.

La situación, por lo menos de manera impresionista, me parece similar a lo que Durkheim describió como "anomia" o a lo que Redfield se refería como la desintegración del "orden moral" tradicional. Estas condiciones, en mi opinión, no pueden durar mucho tiempo en ninguna sociedad, especialmente en una comunidad cara a cara como Santa Eulalia y por eso quizá sea mejor afirmar que la naturaleza de los valores está en estado de transición en el municipio. En todo caso, en condiciones como éstas no podía esperarse que las partes en conflicto llegaran siempre a un consenso, y los tribunales de justicia nacionales se volvieron necesarios para mantener un orden social y público relativo.

El segundo aspecto de importancia, en cuanto a estos asuntos de cambio social, es que ahora existen en Santa Eulalia nuevas

condiciones políticas y otros contextos de poder, esencialmente diferentes de los que existían antes de 1945. Era tradicional que el poder se detentara en forma corporativa, bajo la dirección de una asamblea de principales mayas encabezados por el principal del pueblo. Estos líderes políticos tradicionales estaban unidos en un solo grupo, que nombraba a los funcionarios civiles y religiosos, representaba al municipio ante el gobierno nacional y protegía el bienestar general de la comunidad maya. Eric Wolf les llamó "intermediarios culturales" entre la nación y la comunidad local, pero la naturaleza de su intermediación cultural era tal que éstos en realidad protegían a la comunidad como corporación de las intromisiones externas nacionales (Wolf, 1956).

Cuando se realizó este estudio, la situación de poder y liderazgo político en Santa Eulalia era notablemente distinta. Los que controlaban el poder eran tres o cuatro ancianos q'anjob'ales, entrenados en el ejército durante el régimen de Ubico, que hablaban español con cierto grado de fluidez, imitaban la forma de vestir y de comportarse de los ladinos y poseían relativa riqueza en tierras y dinero. Estos hombres representaban partidos políticos nacionales en el municipio y peleaban constantemente por el control de la administración municipal y la toma de decisiones. Vivían del clientelismo político, con una base de seguidores políticos que llegaba hasta la aldea más distante y aislada del municipio y con nexos políticos que alcanzaban la capital regional y la de la nación. Estos hombres, en extremo impacientes, se enojaban con rapidez. Durante las décadas pasadas, en repetidas ocasiones crearon complots, pelearon y discutieron entre sí en sus intrigas para controlar la política municipal.

En Santa Eulalia los jefes políticos son respetados como voceros del pueblo, ya que se cree que sin su ayuda e intervención el municipio estaría en manos de los ladinos. También se les busca para obtener consejo legal y por sus relaciones con los tribunales de justicia a nivel nacional, a través de sus contactos políticos en Huehuetenango. De ahí que estos hombres también sean intermediarios culturales, pero de diferente clase que los del pasado, porque éstos son intermediarios políticos que le han enseñado a la gente de Santa Eulalia los modos culturales en que funciona la nación. En este sentido los procesos de cambio político que han ocurrido en Santa Eulalia desde 1945 reflejan procesos políticos nacionales más amplios, que se han dado en toda la República durante ese mismo período de tiempo.

El personalismo y clientelismo de los poderosos, la corrupción y violencia de la época de elecciones, la expulsión de funcionarios democráticamente electos y la naturaleza cambiante de la afiliación política partidaria —independiente de la ideología o la política— se dan en toda Guatemala. Tienen su contraparte en los procesos políticos que se producen actualmente en un municipio maya tan insignificante políticamente dentro de esa nación, como es Santa Eulalia.

El tercero y último aspecto que deseo señalar antes de examinar los procedimientos judiciales a nivel nacional en sí, se refiere a las implicaciones del Decreto 900 de la Ley de Reforma Agraria, la controvertida reforma agraria guatemalteca emitida durante el régimen del presidente Jacobo Arbenz en 1952. Parece como si la gente de Santa Eulalia hubiera tomado conciencia de la idea de una reforma agraria radical aun antes de la emisión de esta ley. Entre 1946 y 1948, una misión cultural, auspiciada por el gobierno de Juan José Arévalo, se estableció en el municipio para alfabetizar y educar políticamente a los q'anjob'ales más jóvenes y más conscientes; durante el régimen de Jorge Ubico, muchos mayas habían emigrado a México y oído acerca de la reforma agraria allí. Después de la emisión del Código Laboral de 1947, algunos mayas se habían afiliado a los sindicatos de las plantaciones de café de la bocacosta del Pacífico.

En efecto, en esta época los mayas de Santa Eulalia empezaron a usar el término "campesino" y durante la campaña presidencial de 1950, los candidatos y funcionarios de los partidos políticos nacionales fueron al pueblo con promesas de tierras, crédito, tractores, asistencia agrícola y similares. No obstante, una vez instituida la Ley Agraria, la mayoría de los hombres de Santa Eulalia desconocía sus implicaciones y les tocó a los líderes políticos mayas del municipio interpretar la ley para los residentes del municipio. Sin embargo, en vez de usar la ley para beneficiar a los q'anjob'ales con poca o ninguna tierra, estos líderes políticos la usaron para expresar rivalidades entre partidos y facciones.

De inmediato se suscitaron pleitos en cuanto a si los terrenos municipales debían permanecer como bosque y parte del dominio público o ser parcelados y distribuidos entre los residentes del municipio. Se discutió si las grandes fincas de propietarios ausentes, ubicadas en las zonas de clima caliente y templado del municipio, incluyendo Barillas —potencialmente expuestas a expropiación— sólo eran del dominio legítimo de anteriores medianeros residentes, o si estaban disponibles para

cualquier miembro de la comunidad que las reclamara o titulara. La corporación municipal se dividió cuando el alcalde tomó partido por un jefe político sobre asuntos agrarios, mientras que el síndico y sus regidores tomaron partido por otro.

Durante la institucionalización de la ley se formaron dos comités agrarios distintos, que peleaban entre sí y con la corporación municipal por el derecho relativo a controlar la expropiación y redistribución de tierras. En varias ocasiones la violencia física desatada por asuntos agrarios se volvió tan incontrolable en Santa Eulalia que hubo que llamar a la policía para mantener el orden público.

Por último, en junio de 1954, el gobierno de Arbenz fue derrocado y los ladinos tomaron el control de la corporación municipal por primera vez en una década. Muchas personas que habían participado activamente en asuntos agrarios fueron encarceladas en Huehuetenango, en tanto que muchos otros mayas escaparon con sus familias a las áreas de tierra caliente del municipio, donde se sintieron a salvo de represalias físicas y de un posible encarcelamiento.

Las implicaciones del Decreto 900 en Santa Eulalia, por lo menos en lo que respecta a la reestructuración de arreglos de tenencia de tierra, fueron insignificantes. Se parcelaron algunas secciones del extenso patrimonio municipal que antes eran reservas forestales, pero estas parcelas nunca fueron legalmente registradas y, hasta 1970, permanecían sin cultivar. Varios de los hombres que residían y trabajaban en las fincas cafetaleras del Pacífico en las postrimerías de la década de 1940, y habían obtenido parcelas durante la época de la reforma agraria, perdieron sus derechos de tenencia cuando se derogó la ley en 1954 y regresaron a Santa Eulalia a reclamar herencias en sus patrimonios ancestrales. A la inversa, en por lo menos dos fincas de propietarios ausentes, situadas en alturas de clima templado del mismo municipio, los mozos colonos, que habían recibido parcelas como miembros de un comité agrario de finca, fueron posteriormente desalojados de estas fincas y obligados a emigrar a la costa como trabajadores permanentes sin tierra. La ley tuvo, no obstante, un efecto indirecto e importante en el sentido de que durante este período los hombres aprendieron algo de los procedimientos judiciales a nivel nacional. En muchos casos, las familias testaban y parcelaban sus patrimonios ancestrales para garantizar que éstos no fueran reclamados como tierras municipales, ni estuvieran sujetos posteriormente a

expropiaciones individuales, por ser extensos y estar cubiertos de bosques o en barbecho.

Durante este período, algunos se enteraron del derecho de las mujeres a la tierra y, basándose en ello, empezaron a reclamar herencias. Otros, sobre todo quienes ocupaban puestos políticos importantes o eran miembros de comités agrarios locales, entablaron contacto con abogados y representantes de partidos políticos nacionales en Huehuetenango, Quetzaltenango y la ciudad de Guatemala. Por último, muchos captaron la naturaleza de la corrupción, el papel del soborno en los procedimientos judiciales del país y la importancia del dinero en la administración de la justicia legal. De ahí que, si bien el divisionismo político y religioso fue el cambio estructural necesario para promover el uso de los tribunales de justicia nacionales después de 1945, la ley agraria en sí fue el acontecimiento histórico que la convirtió en una práctica frecuente.

Los hombres de Santa Eulalia hablan de los temores *xiwilal* (susto, miedo, temor) creados por la represión política que siguió a la toma del gobierno nacional en 1954 por Carlos Castillo Armas, pero también argumentan que la experiencia obtenida durante los regímenes de Arévalo y Arbenz, entre 1945 y 1954, los puso a ellos y al municipio en contacto con la realidad de los procesos políticos y legales de la nación.

Cambiemos de enfoque ahora y consideremos esas situaciones específicas clasificadas como *owal tx'otx'*, disputas por tierras, cuando se llevan ante los tribunales de justicia nacionales para su litigio y resolución. La Figura 7 muestra cuatro estrategias legales que los hombres de Santa Eulalia consideran disponibles para resolver disputas. Esta figura se diseñó en base a conversaciones con los hombres de Santa Eulalia y no a partir de un análisis de los códigos de leyes nacionales y, por eso, representa una interpretación del procedimiento judicial de la nación, tal como se concibe en el municipio. En el diagrama se indican cuatro estrategias legales específicas:

1 Conciliación dentro de la familia

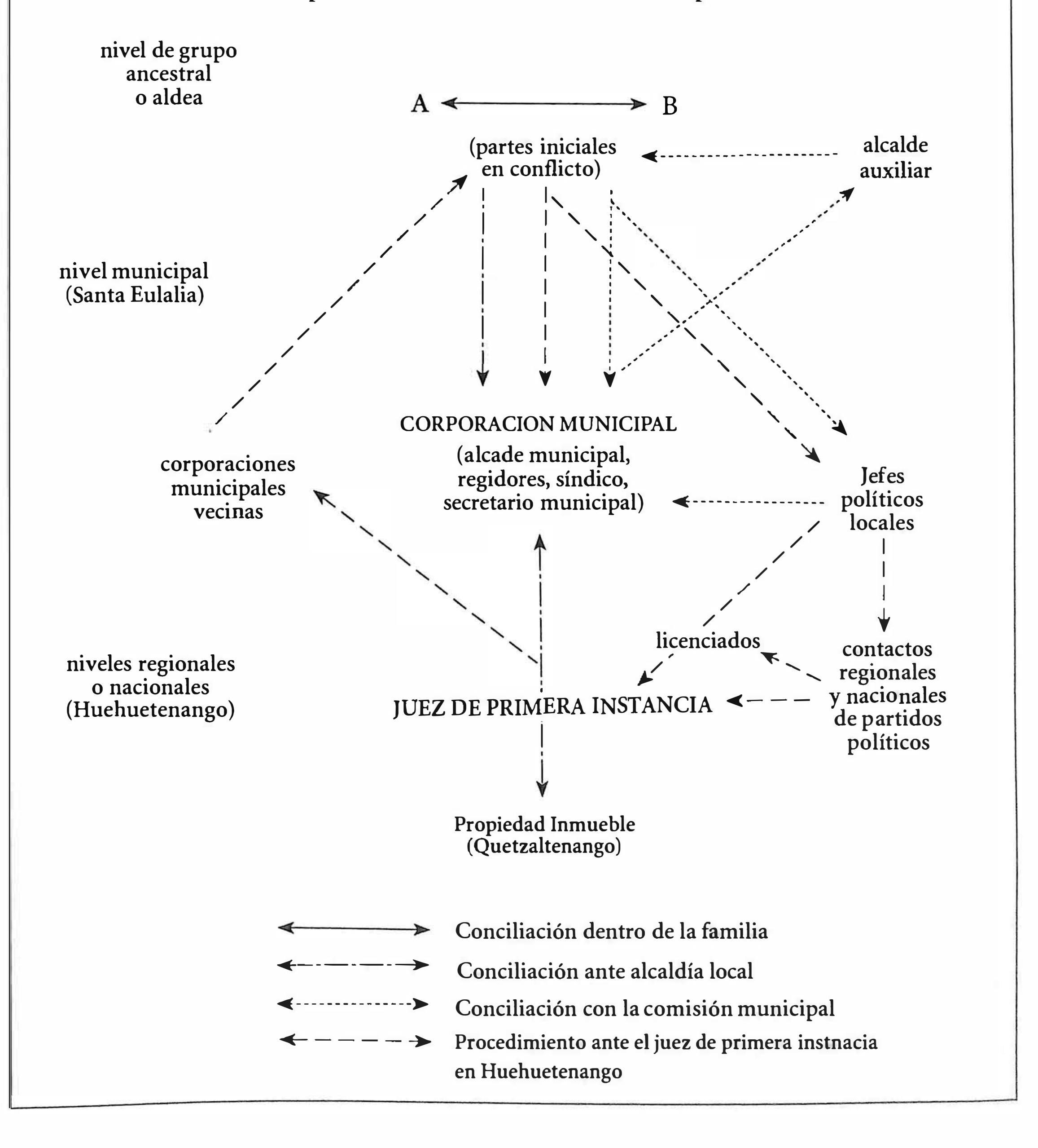
2 Conciliación ante la alcaldía local

3 Conciliación con la comisión municipal

4 Procedimiento ante el juez de primera instancia de Huehuetenango

FIGURA 7. CUATRO ESTRATEGIAS DE RESOLUCIÓN DE DISPUTAS POR TIERRAS EN SANTA EULALIA

NOTA: Las flechas punteadas indican que esos nexos pueden darse, pero no necesariamente, en los procedimientos de conciliación respectivos.



Los cuatro procedimientos aquí señalados, representan una escala creciente de complejidad social y legal. Lo que pudo haber empezado como una disputa temporalmente resuelta a nivel de grupo ancestral puede llevarse ante los tribunales de justicia municipales y regionales. Ciertos casos de tierras en Santa Eulalia abarcan períodos de diez a veinte años, siguen cada uno de los pasos señalados en la Figura 7 y están aún sujetos a cuestionamientos desde el punto de vista de muchas partes involucradas.

Cuando la gente ve la tierra desde la perspectiva de los reclamos de herencias y los conflictos suele distinguir entre un tipo de tierra denominado *sataq tx'otx'* (parcelas de tierra asignadas por el padre de uno), en contraste con otro llamado *pojlay tuj tx'otx'* (tierra que ha sido legalmente parcelada o repartida ante los tribunales de justicia nacionales). En el primer caso, los hombres siguen aceptando la legitimidad del título general de tierra del patrimonio ancestral y la naturaleza corporativa del grupo ancestral, mientras trabajan las parcelas de tierra que les han sido asignadas por sus padres.

Cuando surgen disputas por estos patrimonios, los hombres tratan de llegar a acuerdos de *lajti'* entre ellos mismos (procedimiento de conciliación 1), o utilizan al alcalde municipal o a uno de sus auxiliares en la corporación municipal para llegar a acuerdos (procedimiento de conciliación 2). En todo caso, ya sea por falta de voluntad o por incapacidad económica para parcelar legalmente el patrimonio ante la ley, los conflictos de tierras se resuelven amigablemente entre ellos, cualquiera que sea su naturaleza. Por otro lado, en el último caso los involucrados se dan cuenta de que los conflictos han llegado a tal grado de violencia e intensidad que es imposible permanecer juntos como agrupación corporativa bajo el mandato legítimo de un título general de tierras. En estas situaciones se busca cómo parcelar legalmente los patrimonios ancestrales, recurriendo a las comisiones municipales (procedimiento de conciliación 3) y/o tribunales de justicia regionales (procedimiento de conciliación 4), para obtener nuevos documentos para las parcelas individualmente heredadas dentro del patrimonio.

De ahí que para entender cómo se selecciona una de las diversas estrategias legales en medio de un conflicto de tierras sea necesario plantear la pregunta: ¿Cuáles son los motivos que llevan a los hombres a conservar el patrimonio ancestral intacto

como unidad corporativa, o a parcelarlo ante la ley? En otras palabras, al recurrir a la ley (mediante comisiones municipales y tribunales regionales) se está aceptando la desintegración del patrimonio ancestral como entidad corporativa social y legal.

La decisión de parcelar el patrimonio ancestral o de conservarlo como entidad corporativa está parcialmente determinada por la capacidad económica. Por ejemplo, cuando se convoca una comisión municipal a una aldea de Santa Eulalia para medir y parcelar un patrimonio, hay que pagar los costos de la comisión, el alquiler de caballos, la alimentación y bebidas alcohólicas, el precio de los documentos legales escritos después de la parcelación para legitimar los reclamos de tierras de cada heredero respectivo. Cuando estas comisiones viajaban a las aldeas próximas al pueblo, costaban un promedio de quince a treinta quetzales (cuando el quetzal estaba a la par del dólar norteamericano), pero cuando las aldeas estaban lejos y la corporación municipal se veía obligada a pasar la noche, o cuando la adjudicación de un caso llevaba varios días, estos costos subían hasta ciento cincuenta o doscientos quetzales (150 a 200 dólares en ese entonces). Si la corporación municipal local consideraba imposible resolver un caso, las partes en conflicto o el juez de Huehuetenango podían solicitar a la corporación municipal de un municipio vecino que fuera a una aldea de Santa Eulalia, lo que aumentaba los gastos a doscientos o trescientos quetzales. Sin embargo, en comparación con los casos que se llevaban ante los tribunales regionales, las comisiones municipales eran relativamente baratas.

Para argumentar un caso de tierras ante el juez de Huehuetenango se requiere contratar un abogado, viajar a la capital regional, enviar telegramas para mantener a las partes informadas de la evolución del caso, así como disponer grandes sumas de dinero para pagar multas y fianzas, en caso de que alguien sea acusado de algún acto criminal en medio del conflicto de tierras.

Una práctica común es contratar a un abogado por tiempo indefinido, pagándole por adelantado para que pelee el caso hasta el fin y recurriendo a él para hacer un testamento o registrar nuevamente títulos de tierra en la Propiedad Inmueble en Quetzaltenango, una vez que el juez haya dado su fallo sobre el caso. Estas extensas batallas legales podían llegar a costar la impresionante cantidad de 1,000 a 2,000 quetzales (1,000 a 2,000 dólares en ese entonces). Por eso, cuando alguien enfrenta una disputa por tierras, tiene que endeudarse, vender sus animales o

cosechas agrícolas, obtener un contrato para trabajar en las fincas de café, solicitar un préstamo a la cooperativa de ahorro y crédito local o a los bancos agrícolas nacionales y/o pedir prestado a sus compadres, comerciantes y padrinos. Con frecuencia se admite que el valor mercantil de las tierras en disputa es menor que la cantidad de dinero que se gasta para pelear por las mismas ante los tribunales nacionales.

En todos los niveles del proceso legal se dan sobornos y casi todos los q'anjob'ales que viven en Santa Eulalia entienden esto plenamente. Los mayas usan la expresión q'anjob'al *yet siq'*, que literalmente quiere decir "para sus cigarros", o el término español "mordida", para describir el soborno a los funcionarios legales a fin de garantizar que en determinados casos se falle a su favor o en contra de los intereses de sus adversarios. En una típica tarde dominical en Santa Eulalia, la casa del alcalde municipal se llena de hombres que llegan a "pasar cigarros" y al día siguiente llevan sus casos ante el juzgado municipal.

Si no se le ha solicitado a una comisión que vaya a una aldea para parcelar un patrimonio ancestral, es común que ambas partes involucradas en una disputa por tierras intenten sobornar al alcalde, o que una de las partes soborne al alcalde mientras la otra soborna al síndico o a otros miembros de la corporación municipal. También se dan sobornos en los tribunales regionales, pero estos involucran sumas de dinero bastante más grandes, y muchos afirman haber ido a la casa del juez de Huehuetenango o haber convencido a sus abogados de hacerlo para lograr que revocara algún cargo criminal o sentencia en su contra, o para garantizar que algún caso de tierras se decidiera a su favor. Sin embargo, la amplitud del soborno no se limita a transacciones puramente legales y casi siempre que un maya trata con la sociedad nacional, sus funcionarios administrativos e instituciones legales, se da cuenta de la necesidad de "pasar cigarros".

A sabiendas de que sus iniciativas serán vanas si no lo hacen, los hombres pagan sobornos para obtener empleo como trabajadores en lo caminos, para arreglar la venta de una cosecha de trigo a un molino regional, para que la policía rural (Guardia de Hacienda) les deje pasar artículos comerciales, para ingresar al hospital nacional, para solicitar un préstamo de un banco agrícola nacional u obtener algún tipo de licencia o documento legal, etcétera. La justicia es un asunto costoso y los pobres de Santa Eulalia, ya sea en términos de tierras o de dinero, tienen menos posibilidades de entablar batallas legales de larga

duración, además de que muy probablemente les tocaría la peor parte una vez que sus adversarios en el patrimonio ancestral llevaran los casos a los tribunales.

El papel que desempeña el soborno en el proceso judicial plantea el problema de definir los conceptos de legitimidad que tienen los hombres cuando intentan resolver disputas por tierras ante los tribunales nacionales. Examinemos, por ejemplo, el siguiente asunto. Durante la campaña para ser electo al cargo en las elecciones locales —o una vez electo y con el fin de legitimar su posición para hacer frente a las críticas de las diferentes facciones—, es común que un alcalde afirme que está al servicio del pueblo como protector e intérprete de las leyes nacionales. En su oficina hay varios libros que contienen los diferentes códigos legales de la República y cuando se le pide que hable en algún evento municipal, como el día de la Independencia, o en algún evento cultural de la escuela nacional, suele proclamar con orgullo, en español y en q'anjob'al, que él es un servidor del pueblo, que lo representa ante el gobierno nacional o que garantiza que las leyes se interpreten imparcialmente en el juzgado local.

De modo que, si un alcalde es un hombre brillante, no es extraño que su retórica se parezca a la de un juez, servidor público y representante municipal. Sin embargo, en muchas ocasiones los concejales son semi-analfabetas, ignorantes de las leyes nacionales escritas y, cuando se requiere de interpretaciones o juicios legales, acuden a secretarios municipales, políticamente astutos, en busca de asesoría y consejo.

El pueblo da por sentado que, después de asumir el cargo, todo alcalde se vuelve corrupto, busca ganancias económicas por medio de sobornos y, lo que es más importante, favorece a los partidos y personas que votaron por él en las elecciones pasadas o que ahora son miembros de su respectiva facción política. En otras palabras, la gente de Santa Eulalia duda de la imparcialidad de la ley tanto a nivel local, con lo que está más familiarizada, como a nivel regional, con el que tiene contacto frecuente. No tiene una concepción muy clara de la justicia ante la ley, pero se da cuenta de que, sin sobornos, el proceso judicial sería un tanto diferente de lo que es hoy día. Parcialidad y sobornos son, pues, reglas del juego judicial, y la gente se da cuenta de esto cuando acude a los tribunales nacionales de justicia o cuando, por el contrario, no lo hace.

Más aún, cuando se desarrollan disputas por tierras y, en especial, cuando éstas se presentan ante el tribunal regional de Huehuetenango, los contactos políticos y el clientelismo cobran importancia primordial. Esta clase de nexos de clientelismo se indica en la Figura 7 mediante varias flechas punteadas que conectan a los jefes políticos locales con la maquinaria política regional y nacional y, a la vez, con abogados y jueces de la capital departamental.

A veces los caciques, comerciantes o secretarios municipales ladinos sirven como puntos de contacto con abogados o personas influyentes de Huehuetenango, pero por lo general los contactos regionales se obtienen a través de jefes políticos mayas locales. Los jefes políticos se interesan en estos casos de tierras por varias razones; en muchos aspectos, su papel se ha definido como el de intermediarios entre la comunidad local y la estructura política, legal y administrativa nacional. Ellos se dan cuenta de que, auxiliando a la gente en las disputas por tierras, ganan seguidores políticos en época de elecciones locales y nacionales y que su influencia política está determinada por su habilidad para ayudar a sus clientes a ganar sus casos de tierras en contra de enemigos políticos mutuos.

Es bastante común que un jefe político del municipio apoye, ayude y asesore a una de las partes involucradas en una disputa por tierras, mientras que otro jefe político apoya a una parte contraria en el caso. El hecho más significativo, sin embargo, es que estos líderes políticos mayas usan la maquinaria política nacional y regional como medio para manipular el resultado de las decisiones legales. Si un caso de tierras es de crucial importancia para la política interna del municipio, buscarán abogados de Huehuetenango, Quetzaltenango o la ciudad de Guatemala que tengan conexiones con sus propios partidos políticos, o viajarán con sus clientes a la capital regional o nacional para obtener consejo legal y político de funcionarios gubernamentales o de su partido a nivel nacional. Así, en medio de una disputa por tierras, las redes de clientelismo se mueven hacia afuera, desde la aldea y el pueblo hasta los centros de poder regional y nacional.

Hasta dónde llegue un caso una vez que se ha presentado ante el juzgado municipal, o si se envía una comisión a la aldea considerada, o si las partes acuden a los tribunales de Huehuetenango, depende de las relaciones que las partes contrarias tengan con quienes detentan el poder a nivel local y de la voluntad

de quienes tienen influencia a nivel regional y nacional para satisfacer las demandas de sus clientes políticos locales y trabajar a su favor.

Una frase muy común en Santa Eulalia es "¿qué dice la ley?". Por lo general los hombres desconocen las leyes y, en el transcurso de una disputa por tierras, acuden a personas con más educación, como los ladinos de la comunidad, los jefes políticos mayas, los maestros de escuela, el sacerdote católico, el pastor protestante y los comerciantes, entre otros, para que interpreten la naturaleza del derecho escrito y la práctica legal. Las preguntas que plantean son variadas y complejas: ¿Cuál es la legitimidad de determinado documento escrito o acuerdo verbal?, ¿cómo se hace un testamento o se reclaman derechos de herencia de mujeres y huérfanos?, ¿cuál es la validez de una transferencia de tierras cuando hay muchos reclamantes con derechos de herencia sobre una parcela de tierra?, ¿cómo se presentan cargos criminales en contra de un pariente que le quemó a uno la casa o cosechó cultivos ajenos en medio de una disputa por tierras?, ¿qué tipo de documentos legales se necesita en un caso de tierras y en otro? y ¿cuánto cuesta obtener tales documentos? En general, sin embargo, se carece de la información necesaria para responder a estas preguntas y la gente desvía su atención de la ley en sí para intentar evaluar su posición relativa de riqueza y de poder ante la de sus contrarios.

Antes de que de hecho ocurra una disputa por tierras, o antes de pasar de una etapa a otra de un procedimiento judicial, se avalúan las condiciones de poder que existen dentro del grupo ancestral propio y dentro de la estructura de poder del municipio, la región y la nación. En este sentido, los reclamos de herencias y conflictos, tal como se llevan ante los tribunales de justicia nacionales y se conciben en Santa Eulalia, no son sólo cuestiones de interpretación judicial, sino también asuntos de política y control de poder. Aunque es una fuente de ansiedad común para los involucrados en una disputa por tierras, lo que dice la ley se vuelve secundario respecto al dinero y el poder que éstos puedan reunir para apoyar sus reclamos de tierras con intereses particulares.

Por tanto, me parece que cuando los hombres toman la decisión final de parcelar sus patrimonios ancestrales y utilizan procedimientos judiciales para llevar a cabo esta parcelación, están pensando en varios factores: los costos de las comisiones municipales, abogados, sobornos y documentos legales, las

alianzas políticas con la corporación municipal local, los jefes políticos mayas y la maquinaria política regional y nacional, la evaluación de posiciones relativas de riqueza y poder de los adversarios en una disputa, etcétera. Juntos, estos factores forman un patrón complejo mediante el cual la gente de Santa Eulalia ha llegado a entender las leyes nacionales y aprendido a manipularlas en beneficio propio.

En el Capítulo 6 se presentan varios estudios de caso que muestran cómo funcionan estos factores en su conjunto en la determinación del resultado de casos específicos de disputas por tierras. Baste afirmar aquí que, cuando los hombres recurren a los tribunales de justicia nacionales, están capitalizando sus posiciones económicas y nexos políticos y no únicamente la ley tal como está escrita y se interpreta.

A manera de conclusión, me parece necesario hacer una última observación. En este capítulo he presentado tres ideas referentes a conflictos y su resolución en Santa Eulalia. Mi objetivo ha sido señalar varias estrategias que guían a los hombres en sus intentos de resolver disputas por reclamos de herencias de tierras del patrimonio ancestral. Sin embargo, la naturaleza de estas estrategias es tal que hay una brecha que separa las dimensiones éticas del consenso tradicional y las intrigas políticas del sistema legal de la nación. Los hombres parecen estar conscientes de estas inconsistencias entre los diversos modos de resolución de conflicto y, por eso, cuando surge una disputa por tierras, evalúan si hubiera sido más justo para las partes haber evitado el conflicto, haber resuelto sus diferencias amigablemente a través de un procedimiento de consenso, como el *lajti'*, o haber llevado el conflicto a su límite al parcelar el patrimonio ancestral ante los tribunales de justicia nacionales. No obstante, nadie se siente abrumado por paradojas ideológicas y a todos les resulta bastante simple cambiar una estrategia legal por otra, cuando se trata de argumentar derechos sobre recursos de tierra escasos y resolver disputas entre parientes.

La gente de Santa Eulalia expresa con frecuencia *junnej yayji*, "en el pasado había uno" o, hablando desde el punto de vista del presente reciente, proclaman *q'ex poji*, "cuando hay cambio, la gente se separa". Es posible que conforme los antropólogos estudien más comunidades, regiones y naciones en proceso de cambio y sus consiguientes conflictos sociales —como los que están ocurriendo actualmente en Santa Eulalia y Guatemala—, el descubrimiento de estrategias de resolución de conflicto que

varían, pero que no se excluyen mutuamente, deje de ser un fenómeno raro y se convierta en una verdadera parte de la investigación antropológica. El intento de analizar las estrategias judiciales de que dispone la gente de Santa Eulalia, ha sido precisamente lo que ha guiado mi pensamiento en este capítulo.



Cosechando trigo en Nancultac. Fotografía de Shelton H. Davis

5

La ecología cambiante de la tenencia y la herencia de la tierra

Dado que los problemas de tenencia y herencia de la tierra tienen una base ecológica, así como histórica y sociológica, en este capítulo trataré sobre cuestiones un tanto diferentes de las examinadas en páginas anteriores, pero que, no obstante, están relacionadas con ellas. En este capítulo me interesa específicamente la siguiente pregunta: ¿cuáles han sido los efectos del crecimiento poblacional y la escasez de tierra sobre las condiciones de tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia?

Dado que se ha planteado la hipótesis de que el crecimiento demográfico es una de las principales variables que contribuyen al cambio social tanto en el altiplano de Guatemala como en América Latina en general, me parece de suma importancia considerar estos contextos ecológicos cambiantes de tenencia y herencia de la tierra. El estudio del fenómeno demográfico en un país como Guatemala está lleno de dificultades. Gran parte de la población del país no habla el idioma nacional y cerca del 60 por ciento de la población es analfabeta. En general, los funcionarios gubernamentales son temidos por los campesinos mayas y, cuando se realizan censos nacionales en un lugar como Santa Eulalia, la gente se esconde en las montañas o da información falsa. Los mayas creen que esta información se usará para tasar sus tierras y sólo se presentan a los centros censales porque han sido obligados, con amenazas de multa, por el alcalde municipal o el comisionado militar local de sus respectivos

lugares de residencia. Antes de 1950, todos los censos nacionales eran de dudosa confiabilidad y aun después de esta fecha su confiabilidad variaba en extremo entre regiones, departamentos y municipios específicos.

En la introducción del censo nacional de 1893, por ejemplo, se indica que debido a problemas de transporte, comunicación y hostilidad por parte de los residentes locales, los funcionarios municipales habían estimado las cifras de población para los departamentos de Quiché y Huehuetenango en vez de recopilarlas en el campo. En ese entonces se informaba que Santa Eulalia contaba con 6,356 habitantes. En 1921, se reportaba que la población del municipio era de 6,573, en 1940 de 7,910, en 1950 de 8,243 y en el censo de 1964, de 10,465 habitantes.[1] El incremento absoluto de población entre 1893 y 1963 fue de aproximadamente 4,109 habitantes, o sea en el orden de aproximadamente 66 por ciento en un período de 70 años. Sin embargo, un censo escolar efectuado en Santa Eulalia en 1963, calculaba su población en 12,520 personas (2,095 personas más que en el censo nacional de 1964) y, en la época de mis investigaciones, la corporación municipal estimaba que la población del municipio comprendía entre 15,000 y 20,000 personas. Por tanto, a pesar del crecimiento de población que posiblemente se dio en Santa Eulalia durante el siglo pasado y en especial desde 1950, es imposible establecer la magnitud de este crecimiento y el tamaño absoluto de la población real.

Cuando inquirí sobre los levantamientos censales en Santa Eulalia, se me dijo que los datos del registro civil eran probablemente más completos y veraces que las estadísticas de los censos nacionales. Esto me dijeron el secretario y el tesorero municipales —quienes utilizan a la policía local para garantizar que las personas registren eventos vitales—, el sacerdote residente (quien le ha pedido a la gente que registre los nacimientos antes de bautizar a los niños) y los residentes de las aldeas, quienes afirman que los certificados de nacimiento y defunción son de extrema importancia para el proceso de reclamos de herencias ante los tribunales nacionales.

Esto último es de particular interés porque la gente de Santa Eulalia reconoce las ventajas de registrar los nacimientos y defunciones para llevar a cabo procedimientos legales y está consciente de la cantidad de problemas que surgen en los

[1] Según el *Censo Nacional de Población de 1994,* el municipio de Santa Eulalia contaba con 20,118 habitantes, lo que indica que su población se duplicó en 30 años.

reclamos de herencias debido a documentos con errores o incorrectos, o a la carencia de documentos. Los abogados de Huehuetenango no aceptan casos sin estos documentos municipales y muchas personas han regularizado sus nombres, establecido la fecha exacta de su nacimiento y documentado la defunción de sus padres para evitar futuros problemas legales.

Por las razones anteriores, he hecho una comparación entre el registro civil y las estadísticas del censo nacional para Santa Eulalia, entre los años de 1950 y 1964 (Barclay, 1958). La relación entre estas dos fuentes de datos demográficos puede verse en las siguientes cifras:

P^o	población de 1950 según el censo nacional	8,243
P^c	población de 1964 según el censo nacional	10,465
P^r	población de 1964 calculada según el registro civil, utilizando como base el censo nacional de 1950	12,109
r^c	tasa anual de crecimiento de población para el censo nacional, 1950-1964	1.7 por ciento anual
r^r	tasa anual de crecimiento de población para el registro civil, 1950-1964	2.7 por ciento anual

Para explicar estas discrepancias entre las dos fuentes de información demográfica, se tendría que plantear que algún tipo de emigración disminuyó la población originalmente registrada en el municipio entre 1950 y 1964. En términos absolutos, esta emigración tendría que haber sido de aproximadamente 1,644 individuos en un período de 14 años, o un promedio de 118 emigrantes al año durante ese período. Esta sería una tasa migratoria anual calculada en alrededor de 1.265 por ciento de la población total por año,[2] lo que es imposible en Santa Eulalia. Aunque la emigración ladina fue relativamente alta entre 1950 y 1968, sólo se sabía de 164 personas clasificadas como ladinas que nacieron en el pueblo y que emigraron entre 1950 y 1968. La emigración permanente de residentes mayas del municipio era aún menor que ésta, y en la aldea más grande del municipio sólo se sabía de diez personas que habían emigrado de manera permanente.

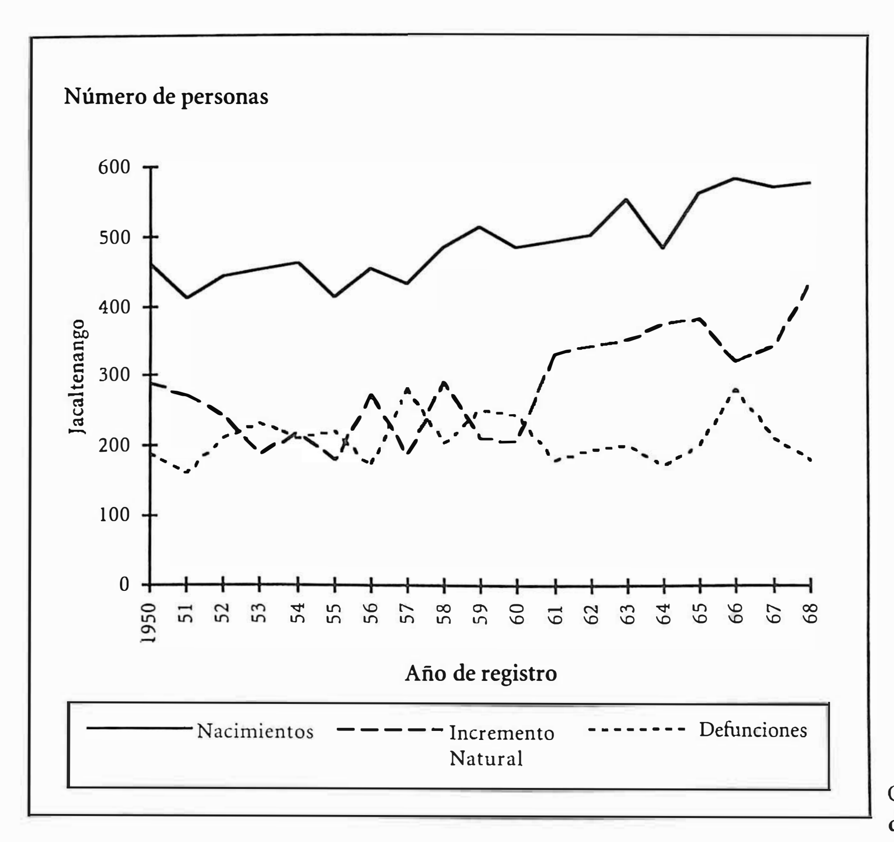
[2] Agradezco al Dr. Jean Pierre Habicht del Instituto de Nutrición de Centroamérica y Panamá los cálculos de las tasas anteriores de crecimiento y emigración. No obstante, la interpretación de estos datos es enteramente mía.

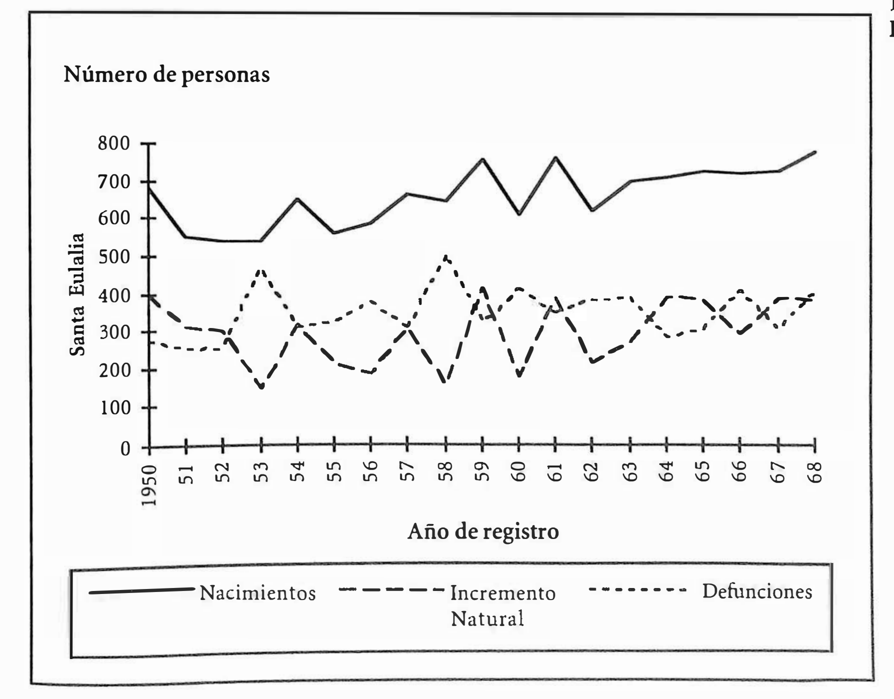
Con esto no se pretende negar que en Santa Eulalia hubiera emigración en ese período, sino más bien indicar que el carácter de esta emigración era básicamente de naturaleza estacional o temporal y que, después de un lapso, las personas regresaban a su lugar de nacimiento y residencia permanente. Por lo tanto parece que los datos del censo nacional o las estadísticas del registro civil no son confiables y son sustancialmente erróneos. A mi juicio, es probable que los datos del censo nacional sean los que menos reflejen la realidad demográfica, ya que la gente admite temer las preguntas del censo y reconoce la ventaja de registrar eventos vitales y, además, puesto que la tasa de crecimiento anual de 1.7 por ciento calculada sobre la base del censo nacional es notablemente inferior a la de la población maya de toda la nación entre 1950 y 1964. No obstante, en términos absolutos los datos del registro civil también deben contemplarse con cautela, porque es frecuente que los eventos vitales se registren mucho después de haber ocurrido; porque muchas personas registran los nacimientos y defunciones mientras residen temporalmente en las fincas de café; y porque en muchas aldeas aisladas del municipio, como las de tierra caliente, los hombres se sienten menos obligados a presentar estadísticas vitales.

A partir de estas estadísticas del registro civil, sin embargo, consideremos estas tendencias demográficas en términos relativos y no absolutos. En las gráficas siguientes se comparan estadísticas de nacimientos, defunciones y crecimiento natural de los registros civiles de los municipios de Santa Eulalia y Jacaltenango para el período de 1950 a 1968. Se ha comparado Jacaltenango con Santa Eulalia porque está en los límites de la región nororiental de Huehuetenango, tiene patrones matrimoniales tradicionales similares a los de Santa Eulalia y cuenta, desde 1960, con un hospital de cincuenta camas financiado y administrado por las Hermanas de Maryknoll.

Las gráficas son interesantes porque indican la naturaleza de lo que puede denominarse "despegue demográfico", que se dio en los dos municipios durante la década de 1960, época hasta la que los patrones demográficos de ambas comunidades se caracterizaron por tasas de natalidad relativamente altas, tasas de defunción que fluctuaban pero eran relativamente altas y tasas estables de crecimiento natural.

En 1960 se estableció el hospital de Jacaltenango, las tasas de natalidad empezaron a subir, las de mortalidad disminuyeron y





GRÁFICA 2. **Nacimientos, defunciones y crecimiento natural según datos de los registros civiles de Jacaltenango y Santa Eulalia (1950 - 1968)**

la de crecimiento natural se elevó drásticamente, mientras que alrededor de la misma época, en Santa Eulalia, la apertura de la carretera conectó a la gente con el hospital de Huehuetenango, se empezó a vacunar a los niños contra la viruela y la difteria y se abrió una clínica local en la comunidad, que no produjo los notables cambios demográficos de Jacaltenango, pero sí redujo las proporciones epidémicas de la mortalidad y, en algunos momentos, permitió que el crecimiento natural superara las defunciones.

En realidad, se podría plantear la hipótesis de que a medida que Santa Eulalia disponga de mayores facilidades médicas en el futuro, se empezarán a reflejar tendencias demográficas similares a las que actualmente se manifiestan en Jacaltenango. Estas tendencias de población en Santa Eulalia también están indicadas por pirámides de edad, que pude construir basándome en datos obtenidos de una aldea del municipio que contaba con 1,710 habitantes. Aunque es difícil conseguir información mínimamente confiable sobre la edad de los q'anjob'ales, parece que la estructura de edades en esta aldea es bastante similar a la de las comunidades mayas de toda la República: cerca del 40 por ciento de la población es menor de 15 años de edad, otro 40 por ciento tiene entre 15 y 39 años, el 16 por ciento entre 40 y 64 años y un 4 por ciento de 65 años o más (Dirección General de Estadística de Guatemala, 1966).

La comparación de patrones de fertilidad femenina y de mortalidad infantil proporciona otro método indirecto para evaluar tendencias relativas de población. Para analizar este fenómeno, se llevó a cabo, con la asistencia de las hermanas de Maryknoll, una investigación de los patrones reproductivos de las mujeres en los dos municipios. Los resultados de este estudio aparecen en el Cuadro 5 que presenta, para muestras de más de 200 mujeres distribuidas por cohortes de edad en cada municipio, el promedio de nacimientos vivos por mujer, el promedio del tamaño familiar completo por mujer y el porcentaje de la pérdida reproductiva debido a la mortalidad de los hijos nacidos vivos. Lo que es importante señalar en el Cuadro 5 es que, aunque el promedio total de nacimientos vivos por cada mujer sea menor en Jacaltenango que en Santa Eulalia (4.15 frente a 5.02), el promedio general del tamaño familiar total es mayor (3.58 frente a 3.23).

En Jacaltenango el promedio de mortalidad infantil es aproximadamente 20 por ciento menor que en Santa Eulalia para

todas las categorías de mujeres y para el total de la población femenina. A fines de la década de 1960, las mujeres de Jacaltenango usaban el hospital en momentos de crisis médicas relacionadas con los partos y a las comadronas se les daba entrenamiento en prácticas modernas, lo que a su vez ha incidido en que la mortalidad infantil sea menos frecuente que en el

CUADRO 5

PROMEDIO DE NACIDOS VIVOS, TAMAÑO FAMILIAR COMPLETO Y MORTALIDAD INFANTIL PARA MUJERES DE JACALTENANGO Y SANTA EULALIA (1968)

	Edad de las madres (en años)				
	menos de 19	20 a 29	30 a 39	más de 40	Totales
Jacaltenango					
Número de mujeres	8	126	93	20	247
Promedio de nacimientos vivos por mujer	1.13	2.96	5.43	6.9	**4.15**
Promedio de tamaño familiar completo por mujer	1.13	2.64	4.6	5.7	**3.58**
Pérdida reproductiva a causa de la mortalidad infantil	0.0%	10.7%	15.2%	17.4%	**13.7%**
Santa Eulalia					
Número de mujeres	15	50	67	69	**201**
Promedio de nacimientos vivos por mujer	0.87	2.54	5.89	6.88	**5.02**
Promedio de tamaño familiar completo por mujer	0.6	1.66	3.96	4.17	**3.23**
Pérdida reproductiva a causa de la mortalidad infantil	30.8%	30.7%	32.9%	39.4%	**35.6%**

pasado. Dada la manera en que los servicios médicos afectan la estructura demográfica de las comunidades tradicionales, es razonable predecir que este mismo tipo de tendencias de población podría darse en Santa Eulalia en un plazo relativamente corto.

Aunque es imposible evaluarlo en términos absolutos, puede suponerse que hubo un rápido crecimiento de población en Santa Eulalia entre 1950 y 1970. ¿Cómo ha cambiado este crecimiento demográfico la relación de la gente de Santa Eulalia con su entorno físico y ecológico? En el Cuadro 6 se considera el crecimiento poblacional en relación con la escasez de tierra y la densidad habitacional en quince patrimonios ancestrales de una aldea del municipio. En este cuadro se examinan seis factores: 1) el tamaño de los patrimonios ancestrales en cuerdas, según los documentos del título original de tierras que data de 1905; 2) la cantidad de unidades domésticas en cada patrimonio ancestral, en la época de la titulación; 3) la cantidad de unidades domésticas en cada patrimonio ancestral en 1968; 4) la cantidad promedio de cuerdas potencialmente heredables por cada unidad doméstica en 1968, suponiendo que la tierra se distribuye equitativamente; 5) la cantidad total de cuerdas cultivadas para todas las familias en el patrimonio ancestral en 1968; y 6) el porcentaje de tierra cultivada en cada patrimonio ancestral en 1968.

Lo interesante del Cuadro 6 no es sólo el crecimiento demográfico en los patrimonios ancestrales, aun cuando indudablemente éste se haya dado, sino la forma en que dicho crecimiento ha provocado cambios en la densidad habitacional, en los recursos potencialmente heredables y la tierra cultivada en la actualidad. Estas son las variables que se toman en cuenta en Santa Eulalia, cuando se evalúan las transformaciones del entorno físico y ecológico.

En este cuadro es posible, asimismo, ver algunas complejidades que conlleva analizar el crecimiento demográfico en cuanto a su influencia sobre las condiciones de la tierra en los patrimonios heredables. Primero, existen grandes variaciones en el tamaño real de los patrimonios ancestrales titulados a principios de este siglo, que abarcan desde un mínimo de 209 cuerdas hasta un máximo de 1080, con un promedio de 615 cuerdas para los quince patrimonios en conjunto. Por tanto, el crecimiento de la población en relación con la escasez de tierra depende del tamaño de los patrimonios titulados originalmente.

CUADRO 6.
DENSIDAD DE POBLACIÓN Y ESCASEZ DE TIERRA EN QUINCE PATRIMONIOS ANCESTRALES DE LA ALDEA DE NANCULTAC

No.	Tamaño estimado del título original, en cuerdas	Número de familias		Cuerdas promedio por familia en 1968	Total de cuerdas cultivadas en 1968	% estimado cultivado en 1968
		1905	1968			
1	209	3	8	26	122	58.4
2	252	3	2	126	50	19.8
3	300	2	11	27	186	62
4	330	2	5	66	216	65.5
5	400	1	1	400	65	16.3
6	422	8	5	84	72	17.1
7	500	3	8	61	223	44.6
8	544	5	18	30	259	47.6
9	675	6	14	48	277	41
10	764	8	18	42	206	26.9
11	834	5	17	49	342	41
12	900	5	8	113	227	25.2
13	1000	4	15	67	371	37.1
14	1020	5	19	54	534	52.3
15	1080	4	21	51	425	39.3
Promedios	615	4	11	82	238	39.6

En segundo lugar, con excepción de tres casos (patrimonios 2, 5 y 6), se han dado incrementos substanciales en la cantidad de familias residentes en los patrimonios ancestrales, con un promedio tres veces mayor que cuando se titularon inicialmente los patrimonios. En tercer lugar, aunque el área promedio de tierra potencialmente heredable por familia —suponiendo que toda la tierra se herede equitativamente— es de 82 cuerdas, de hecho más de la mitad de los patrimonios sólo puede proporcionar menos de 60 cuerdas de tierra por familia residente. Dado que una familia de cinco personas necesita aproximadamente 30 cuerdas de tierra cultivada de maíz para satisfacer sus necesidades de subsistencia, y dos veces esa cantidad en barbecho, como parte del sistema tradicional de rotación de tierras (aproximadamente 90 cuerdas de tierra en total), la mayoría de los patrimonios no tiene suficiente tierra para el mantenimiento de sus miembros.

En cuarto lugar, suponiendo que sólo el 30 o 40 por ciento del área total de tierras es apta para cultivos productivos, la tierra de esta aldea ha sido cultivada casi hasta su límite potencial. En los patrimonios con menos densidad de población, los porcentajes de tierra cultivada también son menores, por lo que es razonable suponer que en la actualidad la mayoría de las familias cultiva tierras que no habría cultivado en una situación de menor presión demográfica. En otras palabras, la presión demográfica parece plantear un problema muy real en casi todos los patrimonios ancestrales, generando una situación de severa escasez de tierra y obligando a la gente a usar recursos agrarios que tradicionalmente eran marginales para el mantenimiento económico.

Se podría argumentar, utilizando únicamente premisas lógicas que, en condiciones de crecimiento demográfico en comunidades agrarias, la tierra se vuelve escasa, adquiere mayor valor económico y, por ende, conduce a pleitos más serios por derechos de herencia entre quienes reclaman dichos recursos. También, de manera similar, se podría argumentar que dado el crecimiento demográfico en comunidades donde la herencia es igual y bilateral, con el transcurso del tiempo los patrimonios se fragmentan y se parcelan, hasta que llega un punto en que los que tienen reclamos de herencias acaban con parcelas minúsculas.

Si bien este tipo de conflictos de tierras y fragmentación por herencias se da hoy día con mayor frecuencia que en el pasado en los patrimonios ancestrales de Santa Eulalia, conceptuarlos

es más sutil, complejo y difícil que lo que sugieren las dos argumentaciones anteriores. Por ejemplo, en una muestra de treinta patrimonios ancestrales de Santa Eulalia, es imposible predecir la incidencia de la parcelación ante los tribunales de justicia nacionales, basándose únicamente en densidades demográficas relativas.

Si un rango ordena los patrimonios ancestrales por densidad de población, no existe correlación con la severidad del conflicto agrario, ni con el uso diferenciado de los tribunales de justicia nacionales, ni la parcelación de los patrimonios ancestrales. En el Cuadro 6, por ejemplo, los patrimonios 9, 12 y 13, con una densidad de población relativamente baja en comparación con los demás patrimonios, han sido parcelados ante la ley después de conflictos de tierras bastante violentos, mientras que en los patrimonios 1, 3, 8 y 10, donde la densidad de población es relativamente alta, no ha habido conflicto o éste se ha resuelto sin recurrir a la parcelación ni a los tribunales nacionales. En otras palabras, las cuestiones de conflictos de tierras no están relacionadas únicamente con presiones demográficas y escasez de tierra.

Parece más bien que los conflictos de tierras en los patrimonios ancestrales se deben a ciertos factores sociales, que actúan junto con presiones demográficas para formar la dinámica del conflicto agrario en cada caso específico. El crecimiento poblacional —sin tomar en cuenta los diversos motivos psicológicos y las condiciones sociales de la gente— es, en mi opinión, una variable bastante superficial que tiene poco poder explicativo en el análisis de los conflictos de tierras. Sin embargo, aunado a variables de naturaleza psicológica y social específica, este crecimiento proporciona el contexto en el que los hombres se sienten motivados y empujados a actuar. Aunque históricamente los crecientes conflictos de tierras y el rápido crecimiento demográfico que se ha dado en Santa Eulalia, se han producido de manera simultánea, la explicación del conflicto variable en el municipio o entre patrimonios ancestrales específicos no se encuentra únicamente en las diferencias de densidad de población. Como en el caso de muchos otros hechos sociales, el crecimiento demográfico y la escasez de tierra están correlacionados con los conflictos agrarios pero no bastan para explicarlos.

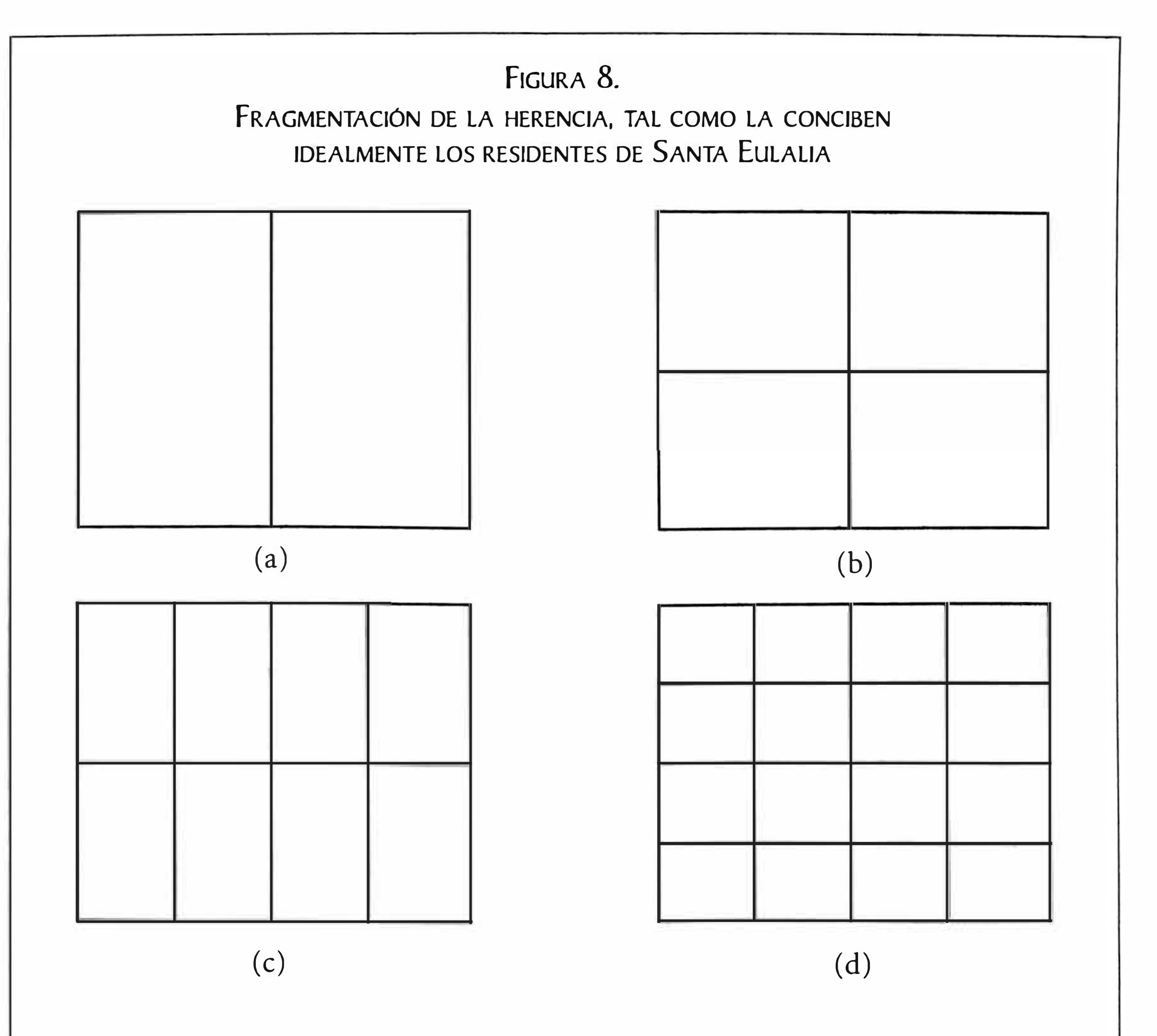
Complejidades de interpretación semejantes surgen cuando se examina la relación entre crecimiento demográfico y fragmentación por herencias. Por ejemplo, consideremos el

siguiente concepto que tiene la gente de Santa Eulalia, característico de las interpretaciones demográficas y de herencia que hacen los demógrafos y sociólogos (Glass y Eversley, 1965). Si un hombre de Santa Eulalia sabe cómo usar un lápiz y uno le pide —como lo he hecho con frecuencia en entrevistas de campo— que represente la naturaleza ideal de los reclamos de herencias en su patrimonio ancestral durante las últimas tres o cuatro generaciones, por lo general dibujará una serie de diagramas semejantes a los de la Figura 8, con menos nitidez pero con la misma idea en mente. Un ejemplo matemático de esta figura sería un tanto similar al siguiente: dado un patrimonio ancestral con un título original de 320 cuerdas, en la primera generación se dividiría entre dos herederos, cada uno de los cuales obtenía 160 cuerdas; en la segunda generación entre cuatro herederos, correspondiéndole 80 cuerdas a cada uno; en la tercera generación entre ocho herederos, con 40 cuerdas para cada uno; en la cuarta generación entre 16 herederos, con 20 cuerdas para cada uno, etcétera.

En otras palabras, los hombres de Santa Eulalia *argumentan* que, a través del tiempo, la herencia por el lado paterno sigue líneas genealógicas, produce fragmentación en partes iguales entre los reclamantes de la herencia y conduce, inevitablemente, al agotamiento del patrimonio ancestral como entidad agraria susceptible de heredarse. La imagen es la de una torta de queso (es posible que una tortilla sea una analogía cultural más apropiada) dividida con el tiempo en partes cada vez más pequeñas, conforme aumenta la distancia genealógica y los hombres reclaman partes iguales de tierra. En realidad, ésta es tan solo una analogía que ocurre únicamente, y de manera bastante imperfecta, cuando los hombres parcelan sus patrimonios ante la ley, utilizando una comisión que interpreta la ley mediante el código de derecho sucesorio nacional.

Es más común el patrimonio en el que los hombres poseen partes desiguales de tierra y donde las parcelas reclamadas por herencia están distribuidas al azar en la propiedad. Estos reclamantes, como he planteado en el Capítulo 3, pueden ser tanto parientes por afinidad, o por el lado materno, huérfanos, compadres o de otro parentesco artificialmente reconocido, como parientes relacionados genealógicamente por el lado paterno. De igual manera, algunos hombres con potenciales derechos de tierras por descendencia, pueden haber abandonado el patrimonio ancestral para, entre otros, presentar reclamos en

Figura 8.
Fragmentación de la herencia, tal como la conciben idealmente los residentes de Santa Eulalia



a) parcelación del patrimonio ancestral entre dos hijos del poseedor original del título;

b) parcelación del patrimonio ancestral entre cuatro descendientes de la generación anterior de reclamantes de tierra;

c) parcelación del patrimonio ancestral entre ocho descendientes de la generación anterior de reclamantes de tierra;

d) parcelación del patrimonio ancestral entre dieciséis descendientes de la generación anterior de reclamantes de tierra.

otro lado, para establecerse en las fincas de café de la bocacosta o arrendar tierras en vez de cultivar el patrimonio que han heredado. Asimismo, en algunos patrimonios las ramas de linajes que demuestran su descendencia —o dicen tener un antepasado común—, son más extensas y de mayor amplitud que en otros; algunas familias son más grandes o más pequeñas que en otros; y algunas se han visto más afectadas que otras por la mortalidad infantil, epidemias, enfermedades y similares. En otras palabras, una gran brecha separa el modelo antes presentado del aspecto real de un patrimonio ancestral en algún momento dado —que depende de dónde residen y siembran los hombres, y de cuánta tierra ancestral cultivan y reclaman.

De hecho, es interesante que los hombres afirmen que ésta es la manera en que se debe llevar a cabo la herencia, cuando en la práctica ningún caso sigue este patrón. De nuevo, según mi criterio, esto puede atribuirse al hecho de que los reclamos y conflictos de herencias tienen contextos sociales, históricos e ideológicos específicos, que actúan no por separado sino a la par de las presiones demográficas para formar la naturaleza de los patrimonios ancestrales, tal como existen en la realidad y se desarrollan a través del tiempo.

En vista de estas complejidades de interpretación, me parece que debemos enfocar la cuestión de la relación entre crecimiento demográfico y tenencia de la tierra de una manera un tanto más sutil e indirecta que en los párrafos anteriores. Específicamente, podría argumentar que no existen relaciones *directas* entre este crecimiento demográfico y la escasez de tierra, como variables independientes, y los conflictos de tierras y la fragmentación por herencias, como variables dependientes. El fenómeno aquí es más bien de causales multivariadas, en las que varios factores se juntan con el crecimiento de población para producir patrones de tenencia y herencia de la tierra, que se dan a través del tiempo en una comunidad específica. Entre estos factores están los contextos histórico, social e ideológico examinados en los Capítulos 2, 3 y 4 de este estudio. Además de éstos, hay otros dos factores de carácter ecológico y económico —los patrones cambiantes de utilización de la tierra y la migración—, determinados por la escasez de tierra y que actúan junto con ésta para producir las condiciones reales de tenencia y herencia de la tierra en casos específicos. De ahí que lo que estamos buscando pueda representarse de manera general en la Figura 9. Como modelo teórico sería necesario cuantificar las columnas del lado derecho e izquierdo de este diagrama, para establecer

precisamente cómo afectarían estas cantidades variables los factores de mediación en las columnas del centro del diagrama y definir explícitamente la naturaleza de los contextos social e histórico, afectados por el crecimiento demográfico.

Sin embargo, mi propósito en las siguientes páginas de este capítulo es únicamente demostrar la utilidad de este modelo mediante una descripción del modo en que la escasez de tierra ha generado nuevas formas de utilización de tierras y migración en Santa Eulalia, y cómo estos cambios, a su vez, han afectado los patrones de conflicto de tierras y fragmentación por herencias. Empecemos por considerar los efectos que han tenido en el transcurso de este siglo el crecimiento demográfico y la escasez de tierra en los patrones de utilización de tierras en Santa Eulalia. Al describir la ecología de la aldea en el Capítulo 2, expuse que cuando los agricultores tradicionales de cultivos alternados (que practican el sistema agrícola de roza) se ven obligados a titular sus tierras, enfrentan problemas agrícolas de índole distinta de los que existían cuando las tierras eran relativamente ilimitadas y no carecían de títulos legales.

FIGURA 9.
MODELO DE CRECIMIENTO DEMOGRÁFICO Y ESCASEZ DE TIERRA EN RELACIÓN CON CONFLICTOS DE TIERRAS Y FRAGMENTACIÓN POR HERENCIAS

Crecimiento demográfico en contextos variables social e histórico específicos

↓

escasez de tierra

↙ ↘

a) patrones cambiantes del uso de la tierra

b) emigración en busca de nuevas oportunidades económicas

↓

patrones de conflicto de tierras y fragmentación por herencia

Específicamente, mi planteamiento era que cuando se llevó a cabo la titulación de tierras en Santa Eulalia a fines del siglo pasado, el sistema de cultivos tradicional se volvió ecológicamente limitado y los agricultores se vieron forzados a trabajar dentro de dominios de tierras más reducidos que los que estaban acostumbrados a explotar. Formulando el argumento de una manera un tanto diferente, diría que en circunstancias en que la legislación agraria nacional define la naturaleza de la tenencia de la tierra en comunidades mayas, la libertad de movimiento agrícola de que disponen los agricultores de cultivo tradicional sigue un patrón que no se basa sólo en el tamaño de la base total de recursos, sino también en la naturaleza del título legítimo de la tierra.

El tipo de procesos ecológicos involucrados aquí puede representarse conceptualmente con la analogía de un tablero de damas, en el que solía haber libertad de moverse a cualquier área del tablero que tuviera bosques, pero en el que, con la titulación de la tierra, sólo hay libertad de hacerlo a las áreas tituladas por los ancestros. Si llevamos esta analogía todavía más lejos, se podría decir que, tradicionalmente, el tablero estaba definido sólo por bosques y tierras cultivadas, mientras que en las condiciones actuales, generadas por la legislación agraria nacional, las líneas están definidas con precisión por las mediciones y límites de los patrimonios ancestrales titulados. Si un agricultor se trasladara a propósito a alguna sección del tablero cuyo título tuvieran otros y a la cual, según las nuevas reglas legales del juego, él no tuviera derecho, cometería un acto de usurpación de tierras y se expondría a sufrir sanciones legales.

Aunque la analogía anterior es bastante burda, la misma representa lo que ha estado sucediendo en Santa Eulalia desde la época de la titulación de tierras y lo que hipotéticamente puede ocurrir en otras poblaciones indígenas ante una legislación agraria nacional que exige la titulación de los recursos agrarios. Esta misma analogía es aún más interesante si se toman en cuenta los efectos del crecimiento demográfico sobre la utilización de la tierra dentro del marco de recursos agrarios titulados. Por ejemplo, si se incluye el patrimonio tradicional de Barillas, Santa Eulalia es uno de los municipios más extensos de Guatemala. Dados ciertos supuestos respecto al sistema tradicional de rotación de la tierra, los requerimientos anuales en términos de tierras para que un agricultor se mantenga a nivel de subsistencia y el total de tierras aptas para cultivos en Santa Eulalia, podría

estimarse la capacidad crítica de mantenimiento de población del municipio en el presente.

Aunque no se disponga de esta clase de datos, es razonable suponer que para Santa Eulalia esta cifra sería relativamente alta, en comparación con otros municipios mayas del altiplano, y que probablemente los recursos agrarios podrían mantener a la población actual, incluso dada la naturaleza extensiva del método tradicional de cultivo. En comparación con ciertos municipios vecinos, Santa Eulalia no aparece ante el observador como un lugar particularmente sobrepoblado: aún existen numerosos bosques, hay fincas de clima caliente y templado que permanecen sin cultivar; la región del Ixcán, vasta y virgen, se extiende al este; y todavía hay tierras en barbecho en el paisaje del municipio.

Sin embargo, examinar el crecimiento de la población y la disponibilidad de tierras desde la perspectiva del total de recursos de tierra del municipio es engañoso. De hecho si, en vez de tomar en cuenta la base total de recursos del municipio, se consideran los patrimonios ancestrales de tierra fría con títulos individuales, la situación es exactamente la inversa. El patrimonio ancestral característico de tierra fría en Santa Eulalia está desprovisto de bosques, cubierto de hierba rastrera y en la mayoría de los casos, cultivado en toda su capacidad. La escasez de leña es crítica y las mujeres deben recorrer grandes distancias para pastorear sus rebaños de ovejas, en particular durante la estación seca. Los hombres han agotado estos recursos naturales básicos en sus propios patrimonios ancestrales, viéndose obligados a usurpar las tierras de otros, lo que ha resultado en frecuentes polémicas sobre los límites entre patrimonios vecinos, la explotación de tierras municipales y los respectivos derechos a los recursos forestales y las pasturas.

Esta situación de escasez de tierras ha obligado al hombre a modificar sus métodos de utilización de la tierra. Estos cambios en el uso de la tierra, sin embargo, no se han producido en todo el municipio, sino en patrimonios ancestrales específicos, conforme se han visto afectados por el crecimiento de la población. En las aldeas de tierra caliente como Chojsunil, por ejemplo, donde el título de la tierra es comunal, ésta sigue utilizándose tal como se hacía tradicionalmente, con los sistemas de tumba-roza. Podría incluso plantearse que en situaciones en que los títulos sobre la tierra son individuales, el crecimiento demográfico tiene efectos cualitativos y cuantitativos distintos de cuando no se han obtenido títulos y, potencialmente, cualquier agricultor que desee cultivar la tierra, puede hacerlo.

Los patrones de utilización de la tierra en aldeas de clima frío de Santa Eulalia se describen en el diagrama siguiente. Contrariamente a lo que los antropólogos han planteado para otras áreas etnográficas del mundo y ciertas partes de las tierras altas mayas, entre la gente de Santa Eulalia no existe un modelo cultural único en cuanto a la manera de utilizar y cultivar la tierra. De hecho, en cualquier patrimonio ancestral los agricultores individuales emplean diversos modelos de uso de la tierra. Lo que se mantiene constante entre los agricultores es el valor cultural del maíz, el uso tradicional de herramientas como la macana, el machete y el azadón, lo mismo que el aprovechamiento de la mano de obra como medio primario de producción.

Sin embargo, aparte de esto hay un amplio grado de variación entre la manera en que un hombre siembra y el modo en que lo hace su vecino, al igual que entre la historia de una parcela y otra en el mismo patrimonio ancestral. Los hombres de Santa Eulalia afirman que los sistemas de roza y barbecho eran muy comunes antes de 1930. A medida que aumentó la población y la tierra se volvió escasa en los patrimonios ancestrales, los hombres se vieron obligados a cambiar sus métodos de utilización de la tierra, a acortar los ciclos de barbecho y complementar los nutrientes del suelo con fertilizante de oveja.

Alrededor de 1950 incluso estos métodos se volvieron obsoletos en ciertas condiciones ecológicas y demográficas, y los hombres empezaron a cultivar la tierra en forma permanente, a rotar maíz y trigo y a experimentar con fertilizantes químicos en los últimos años. Así, a través del tiempo, a medida que la población creció y la tierra se volvió escasa, los patrones de utilización de la tierra cambiaron. Para el agricultor dejó de tener razón el recurrir a una serie de supuestos culturales comunes, implícitos en las prácticas tradicionales de utilización de la tierra, tal como la duración ideal de los períodos de barbecho y cultivo definidos por la costumbre, para decidir cómo trabajar la tierra. En este sentido, la imagen tradicional del campesino maya dedicado al cultivo del maíz como agricultor del sistema de roza ya no corresponde a las condiciones de Santa Eulalia y es probable que se haya modificado en el transcurso de este siglo.

A pesar de estos cambios, los agricultores de Santa Eulalia siguen dedicándose a la siembra de granos básicos como el maíz y el trigo. La diversificación de cultivos a la par de la inten-

FIGURA 10.
FORMAS DE UTILIZACIÓN DE LA TIERRA EN ALDEAS DE CLIMA FRÍO DE SANTA EULALIA

Sistemas de barbecho a largo plazo	**Sistemas de barbecho a corto plazo**	**Sistemas de cultivo permanentes**
a) *patan:* Roza de cultivo primario de bosque	a) *K'uj tx'otx:* Cultivo intensivo de tierras después de 3 a 10 años de barbecho	a) *lob 'al tx'otx':* Parcelas de milpa de siembra permanente
b) *eltzab ' tx'otx':* Roza de cultivo secundario de bosque después de 10 a 20 años de barbecho	b) *Stza' kalnel:* Fertilizante de oveja previo al cultivo: b.1) corrales de ovejas colocados en tierras de barbecho previo al cultivo b.2) corrales de ovejas colocados en tierras de milpa un año antes de la siembra b.3) corrales de ovejas colocados en tierras de milpa después de la cosecha de octubre, hasta resembrarla en febrero (cultivo semi-permanente)	b) *yelub' tiriw:* Parcelas de trigo de siembra permanente
		c) sistemas de rotación maíz-trigo: c.1) rotación anual de parcela doble: 2 lotes anualmente rotados entre maíz y trigo c.2) rotación cíclica de parcela única: parcela única sembrada de maíz por 3 o 4 años antes de resembrarla de trigo c.3) doble rotación anual de parcela simple: parcela simple sembrada de trigo en invierno y maíz en verano
		d) fertilización química de los tipos a) y b)

sificación del uso de la tierra, que se ha dado en los municipios que rodean el lago de Atitlán (Tax, 1968), no se ha llevado a cabo en Santa Eulalia, ni en ninguno de los otros municipios de la región nororiental de Huehuetenango. El cambio en la utilización de la tierra en Santa Eulalia ha servido más bien como una simple respuesta a la escasez de la misma y no como una fuerza generadora para establecer una agricultura productiva y comercial. Por ejemplo, la utilización de fertilizante de oveja en gran escala implica una inversión para el agricultor, pero ésta sólo le permite mantener su subsistencia en una base de tierra más limitada, y no convierte su operación agrícola en una empresa comercial.

En la década de 1960 disminuyó la productividad por cuerda de tierra, así como el rendimiento por unidad de mano de obra; la reducción de productividad por cuerda de tierra fue del orden de 6 a 1 para el maíz y de 3 a 1 para el trigo. Las parcelas de milpa que producían tres quintales de maíz por cuerda con el sistema de barbecho a largo plazo, a fines de los sesenta sólo rendían un promedio de 50 libras por cuerda, bajo varias formas de cultivos permanentes. Parcelas de trigo que tradicionalmente producían 150 libras por cuerda, sólo daban cosechas de 50 libras o menos. Para cubrir las necesidades anuales de maíz de una familia de cinco personas, en condiciones normales de utilización de la tierra, según las afirmaciones de los ancianos, sólo se necesitaba cultivar de 10 a 15 cuerdas de milpa en comparación con 30 o 40 cuerdas necesarias en las condiciones existentes en 1968. Alrededor de mayo o junio, unos cuatro meses antes de la cosecha, la gran mayoría de familias ha agotado el maíz almacenado de la cosecha anterior, y se ve obligada a comprar más en el mercado.

En términos generales, el giro hacia la intensificación del uso de la tierra en Santa Eulalia, en el sentido de establecer cultivos permanentes, ha significado disminuciones drásticas en la productividad de los patrimonios ancestrales. De hecho, los suelos parecen ser tan pobres en ciertas aldeas de tierra fría del municipio, que los pocos hombres que han experimentado con fertilizantes químicos no han podido obtener suficiente rendimiento por cuerda de tierra para compensar su desembolso inicial de dinero en efectivo al comprar el fertilizante.

Como resultado de estos cambios ecológicos, ha surgido una situación bastante interesante en Santa Eulalia en lo que respecta al valor que los hombres atribuyen a los patrimonios ancestrales en tanto empresas económicas y agrícolas. Por un lado, como la

tierra es escasa, se dice que tiene un valor económico relativo mayor y que, por lo tanto, vale la pena pelear por ella. Cada pulgada y parcela de tierra susceptible de heredarse está, pues, expuesta a ser reclamada y contrarreclamada debido al valor actual de este escaso recurso esencial de capital. Por otro lado, también se argumenta que en términos de capacidad productiva absoluta, los patrimonios ancestrales tienen muy poco valor económico, requieren de grandes infusiones de mano de obra y producen cosechas relativamente insignificantes.

Desde este marco de referencia, algunos hombres aseguran que no vale la pena pelear por sus patrimonios ancestrales y que el costo de llevar un caso de tierras ante la ley a menudo es mucho mayor que el valor de la tierra en sí. Estos hombres evitan conflictos de tierras, residen en sus patrimonios ancestrales, pero buscan otros recursos de tierras o ingresos para el mantenimiento de su familia y las necesidades de renovación. Ya sea que éste se mire desde la perspectiva de la escasez relativa o de la productividad absoluta, el valor económico determina en parte si se llega a parcelär los patrimonios ancestrales, a recurrir a los tribunales nacionales y a proseguir un conflicto de tierras o retirarse del mismo.

En otras palabras, los conflictos de tierras y fragmentación por herencias no son resultado del crecimiento demográfico y la escasez de tierra únicamente. Antes bien, los reclamos de herencias y conflictos son producto de las distintas formas en que estas variables han afectado los patrones cambiantes de utilización de la tierra y determinado, a la vez, la manera en que los hombres han llegado a valorar y juzgar económicamente recursos de capital que eventualmente pueden reclamar como suyos. Según juzguen la tierra en términos de utilidad o de escasez, los hombres plantearán de uno u otro modo sus reclamos de tierra y serán más o menos propensos a participar en conflictos de tierras o a mantenerse alejados de ellos.

Para la mayoría de los hombres de Santa Eulalia resulta imposible mantenerse y mantener a sus familias solamente con la base de tierra de sus patrimonios ancestrales. De ahí que en los últimos años los hombres hayan buscado nuevas oportunidades y alternativas económicas como medio de aliviar la pobreza agraria. Los agricultores han emigrado a las fincas de café de la bocacosta del Pacífico, a las áreas de tierra caliente en donde se puede arrendar o comprar tierra, a zonas donde hay mayores oportunidades de trabajo y ganancias económicas que en las aldeas de tierra fría de Santa Eulalia y a algunas de las

ciudades más grandes de la República, como Quetzaltenango y Guatemala.

La creciente migración (temporal y permanente, interna y externa del municipio) ha caracterizado las condiciones demográficas de Santa Eulalia desde 1940 o 1950 hasta 1970. Aunque es importante señalar las características de esta migración, su importancia es secundaria en lo que respecta a las maneras en que estos movimientos migratorios se retroalimentan de las condiciones de tenencia y herencia de la tierra que se dan en determinados patrimonios ancestrales del municipio. Es decir, cuando los hombres emigran, aunque sea temporalmente, se producen importantes efectos en los patrimonios ancestrales. Son menos los hombres presentes para hacer reclamos de herencias, y disminuye así la población que los patrimonios ancestrales deben mantener. Se pueden aprender nuevos tipos de prácticas agrícolas u obtener nuevos depósitos de riqueza que beneficien la ecología agrícola de los patrimonios ancestrales. Los hombres pueden ganar dinero para pelear casos de tierras o convencerse, a partir de oportunidades económicas disponibles en otros lugares, de que es mejor permanecer lejos de los problemas que enfrentan sus parientes en los patrimonios ancestrales.

En Santa Eulalia algunos afirmaban que, en veinte o treinta años, las tierras ancestrales sólo servirían como lugares de residencia y la mayor parte de las siembras se haría fuera del patrimonio, en áreas de tierra caliente del municipio o de la región. Lo que debe interesarnos aquí no puede ser sólo lo que se refiere a la emigración generada por el crecimiento demográfico y la escasez de tierra, sino también la manera en que estos incrementos de migración han estructurado la naturaleza de los patrones de herencia y tenencia en los patrimonios ancestrales en sí. La migración es un fenómeno de dos sentidos. No es solamente un efecto del crecimiento demográfico, sino también causa de otras condiciones conforme los patrimonios ancestrales sufren cambios.

Para dilucidar este aspecto, consideremos varios tipos de fenómenos migratorios, definidos en el sentido más amplio, que se han estado dando en Santa Eulalia desde la época de la titulación de tierras y, con más frecuencia, desde 1950 aproximadamente. Desde fines del siglo pasado los hombres de Santa Eulalia han formado parte de la fuerza laboral que va por temporadas a las fincas de café de la bocacosta del Pacífico de

Guatemala. Antes de 1944, a los hombres se les obligaba a trabajar en estas plantaciones mediante la legislación laboral y varias formas indirectas de peonaje por deuda. A fines de la década de 1960 se ven forzados a emigrar debido a la escasez de tierra y por necesidad de dinero. En 1968 más de 5,000 personas fueron contratadas en el municipio a partir de junio, cuando el maíz es escaso, para regresar en febrero a tiempo para la fiesta municipal y la siembra de la milpa.

Varias fincas de café están representadas en Santa Eulalia por agentes locales de contratación, conocidos como contratistas. Estos agentes, algunos de los cuales son jefes políticos mayas locales, acuerdan con los dueños de las fincas proveerles una cantidad específica de trabajadores para las cosechas de café y algodón, contratar camiones para transportarlos y viajar a la costa con las cuadrillas de trabajo en la época de la cosecha propiamente dicha.

Cuando el pequeño agricultor de subsistencia necesita dinero para comprar maíz, renovar la ropa, pelear un caso de tierra, construir una nueva casa, comprar un animal, pagar gastos médicos, o algo similar, sabe que estos agentes de contratación le proporcionarán de inmediato dinero en efectivo a cambio de una promesa de trabajo futuro. La cantidad de transacciones monetarias entre los agentes de contratación y los agricultores de subsistencia es enorme y representaba probablemente entre Q 50,000 y Q 100,000 (al tipo de cambio de un quetzal por un dólar) en el transcurso del año. Según los contratistas, la contratación de mano de obra en el municipio ha aumentado en las últimas décadas.

Cuando se considera la migración de mano de obra temporal en relación con la tenencia y herencia de la tierra, unas de las preguntas más importantes son: ¿por qué la gente no se convierte en trabajadores permanentes de estas fincas? y ¿por qué no permanece en la costa una vez que está consciente de esta alternativa económica? Por ejemplo, más de 1,000 personas de Santa Eulalia emigran anualmente a una finca de la costa, pero sólo una docena de familias se ha quedado allí como trabajadores permanentes. Si en la realidad se diera lo contrario, la población abandonaría para siempre sus patrimonios ancestrales en vez de alejarse únicamente durante las épocas del año en que la mano de obra agrícola es escasa, como sucede en este caso.

En parte, la estructura económica y las necesidades de las fincas de café explican porqué la migración temporal no ha

logrado establecer una clase más amplia de trabajadores rurales permanentes. Sin embargo, también hay otros factores importantes. Los mayas, por ejemplo, valoran vivir en sus patrimonios ancestrales, están culturalmente apegados a sus lugares de nacimiento y desean permanecer como agricultores semi-independientes. Además, los hombres aseguran que desde la derogación del Decreto 900 de la Ley de Reforma Agraria, han regresado al municipio antiguos trabajadores permanentes y los dueños de las fincas, recelosos de futuras expropiaciones, ya no ofrecen tierra a los trabajadores para que éstos se establezcan de forma permanente.

El factor más importante, sin embargo, parece ser la naturaleza del proceso mismo de contratación de la finca y la forma en que los hombres de Santa Eulalia conciben este trabajo temporal. La mayoría de los emigrantes temporales acepta contratos porque no existe ninguna otra fuente de crédito o préstamo en el municipio. Durante las últimas décadas ha habido mayor demanda de dinero y los agentes de contratación de las fincas son la principal fuente de préstamos fáciles.

En cierto sentido, ir a las fincas se consideraba como una forma de transacción bancaria a largo plazo, en la que se intercambiaba trabajo futuro por préstamos de dinero adelantado. Lo que empuja a los hombres a la costa es sobre todo la carencia de otros recursos de capital y crédito en Santa Eulalia, y sólo en segundo lugar las presiones demográficas. En otras palabras, la migración laboral es un complemento de la economía agrícola de los patrimonios ancestrales y tiene efectos menores sobre la tenencia y herencia de la tierra. Si los hombres abandonaran sus patrimonios ancestrales como proletariado rural permanente y establecieran su residencia en la costa o si hubiera recursos bancarios y de crédito disponibles para el pequeño agricultor de maíz, las condiciones en los patrimonios ancestrales serían probablemente muy diferentes de las que existen en la actualidad.

Un segundo tipo de movimiento migratorio es la migración temporal a Barillas y al interior del municipio en busca de tierra para arrendar. Esta migración es temporal en el sentido que los arrendatarios siguen residiendo en sus patrimonios ancestrales de tierra fría, al tiempo que emigran por períodos de una o dos semanas cuando es época de sembrar, limpiar y cosechar sus parcelas arrendadas en tierra caliente. Desde principios de este siglo, los q'anjob'ales de Santa Eulalia han arrendado tierras, pero el arrendamiento de tierras no fue una práctica frecuente sino

hasta la década de 1950 o de 1960, cuando decayó la fertilidad de los suelos en los patrimonios ancestrales de tierra fría y cuando los terratenientes mayas de tierra caliente empezaron a ver las ventajas económicas de convertir en ingresos su exceso de tierras en barbecho.

A fines de la década de 1960, las migraciones para arrendar terrenos se dan sobre todo hacia la tierra caliente, a las aldeas de Nucá y Quetzal del municipio de Barillas, donde las tierras están bajo título comunal maya; a las zonas de clima templado de Santa Eulalia, donde algunos hombres influyentes obtuvieron títulos de tierras a principios de este siglo; y a Chojsunil y K'ixhab'aj en el límite del extremo oriental del municipio.

Es interesante señalar que quienes empezaron a arrendar tierras en estas áreas de clima caliente parecen ser los agricultores más progresistas y con mejor cálculo económico de Santa Eulalia. La mayoría considera el arrendamiento de tierras como un substituto de la migración temporal a la costa y como un medio de obtener ingresos en dinero para las necesidades anuales de renovación. Acostumbran sembrar de treinta a cuarenta cuerdas de maíz en tierra arrendada y vender parte de la cosecha en el mercado, utilizando el resto para complementar el maíz de subsistencia obtenido de sus parcelas de tierra fría. Compran mulas para transporte, consiguen trabajadores en temporadas flojas para reducir los costos de mano de obra y suelen sembrar en pequeña escala cultivos secundarios como frijol, calabaza, chile, café y caña de azúcar, entre otros. Hacen esto con fines comerciales para complementar sus ingresos de dinero en efectivo.

Al mismo tiempo, estos hombres parecen devaluar conscientemente la capacidad productiva de sus patrimonios ancestrales y durante décadas recientes han estado sembrando menos en tierra fría, al tiempo que extienden sus operaciones de arriendo en parcelas alquiladas en tierra caliente. También están, cuando menos, dispuestos a gastar grandes sumas de dinero en disputas por tierras ante los tribunales nacionales, y muy posiblemente a servir como árbitros cuando surgen acaloradas discusiones familiares.

Aunque hay excepciones, por lo general, los arrendatarios temporales de tierra en zonas de clima caliente están entre las personas más calculadoras y económicamente conscientes de las aldeas de tierra fría. Por eso, las migraciones para arrendar tierras no han servido únicamente para aliviar problemas de escasez de tierra en los patrimonios ancestrales, sino que también han

producido un tipo de hombre que aporta un elemento de razón a los amargos conflictos que suelen ocurrir en Santa Eulalia en relación con la tierra. Es difícil determinar si estos hombres inician relaciones de arrendamiento de tierras debido a esta racionalidad económica o si la aprenden de su experiencia como arrendatarios. En todo caso, forman una fuerza importante y básicamente nueva en la cambiante estructura económica del municipio y, en muchas ocasiones, determinan la naturaleza de los casos de herencia que se desarrollan a través del tiempo.

Desde 1950 los mayas que residen en las aldeas de tierra fría de Santa Eulalia, también han empezado a comprar y reclamar áreas de tierra caliente y a asentarse en ellas, pero las implicaciones que tiene este tipo de movimiento migratorio para los patrones de tenencia y herencia de la tierra parecen ser diferentes de las del tipo de arrendamiento de tierras que se ha descrito anteriormente.

Con el Decreto 900 de la Ley de Reforma Agraria y después del mismo, por ejemplo, cerca de veinte hombres originarios de Santa Eulalia reclamaron fincas nacionales en la zona seca a lo largo de la frontera mexicana, en el municipio de Nentón. La mayoría de los colonos de esta región eran antiguos trabajadores de haciendas, originarios de San Miguel Acatán, San Mateo Ixtatán y San Sebastián Coatán, que habían solicitado tierras en común al gobierno nacional, y parcelado las haciendas entre ellos. Algunas familias de Santa Eulalia, sin embargo, también se unieron a los reclamos de la gente de estos municipios, aun cuando siguieron residiendo y manteniendo sus operaciones agrícolas en sus patrimonios ancestrales de tierra fría.

En 1958 surgió otro patrón de migración a tierra caliente, cuando pequeños grupos de mayas de Santa Eulalia empezaron a comprar tierras al norte de Barillas, en el valle ribereño de San Ramón. Estas tierras, cuyos títulos habían sido obtenidos originalmente por ladinos en la época de la legislación del período de reforma, fueron vendidas por dueños ausentes de Huehuetenango y compradas por grupos de mayas que obtuvieron nuevos títulos y parcelaron posteriormente las propiedades entre ellos. Asimismo, desde 1964, varias personas han emigrado a las regiones del Ixcán como parte de un proyecto de colonización, organizado y administrado por los padres de Maryknoll. La mayoría de los colonos de esta región es originaria de los municipios de Todos Santos y Chiantla, y de las cuarenta personas que emigraron originalmente de Santa Eulalia, sólo se han quedado trece.

En los primeros dos casos citados, cuando los hombres han comprado o solicitado terrenos en áreas de tierra caliente, han seguido residiendo en aldeas de tierra fría, al tiempo que emigran por temporadas para sembrar, limpiar y cosechar sus milpas. De hecho, muchos emigrantes que regresaron del proyecto de colonización en el Ixcán afirman que sus razones para abandonar este proyecto fueron que los sacerdotes no los dejaban emigrar por temporadas o según las estaciones.

Para fines de la década de 1960, las condiciones de la población de Santa Eulalia no han sido afectadas significativamente por estas oportunidades de comprar tierra y asentarse en zonas de clima caliente. Los hombres parecen estar esperando la construcción de una infraestructura de mercados, caminos y centros de población antes de emigrar en gran escala a estas áreas e iniciar allí empresas agrícolas. En Nentón y en el valle ribereño de San Ramón, sin embargo, se está llevando a cabo un cierto tipo de fenómeno de especulación de tierras, que parece haber afectado las condiciones de herencia en los patrimonios ancestrales de tierra fría. En concreto, muchos de los hombres, que en los últimos años han solicitado parcelas en las fincas nacionales o comprado tierras en zonas de clima caliente, son también los que con más frecuencia se involucran en conflictos de tierras en sus respectivos patrimonios ancestrales de tierra fría.

Cuando los hombres compran o reclaman tierras en zonas de clima caliente aprenden mucho acerca de los procesos legales a nivel nacional y empiezan a hacer preguntas relacionadas con sus derechos de sucesión sobre sus patrimonios ancestrales. Gran parte de las disputas llevadas ante los tribunales de justicia nacionales que he registrado en aldeas de tierra fría fueron muchas veces iniciadas por hombres que habían comprado o solicitado al gobierno nacional recursos de tierras en zonas de clima caliente. Estos hombres tienen contactos políticos en la capital departamental, poseen ahorros de sus empresas agrícolas en tierra caliente y, por lo común, tienen un conocimiento rudimentario del español que va más allá del de sus parientes.

La propiedad de la tierra tiene un prestigio mayor ante sus ojos que los del maya típico, lo que los lleva a pelear por la tierra en cualquier ocasión que surja. Aunque la escasez de tierra en sus patrimonios ancestrales les afecta menos a ellos que a sus parientes que carecen de recursos en áreas de clima caliente, tienden a convencer a otros de la necesidad de pelear por la tierra, y es común que se conviertan en las figuras centrales de

acaloradas disputas por tierras. Su papel en asuntos de tenencia y herencia de tierras es, pues, bastante diferente del caso del arrendatario de tierras, examinado previamente. Así como el segundo evita la estructura económica nacional al substituir el arrendamiento de tierras por la migración a las fincas, el primero ingresa a la estructura legal de la nación a través de la compra de tierras y de reclamos de parcelas en las fincas nacionales. Ambas clases de fenómenos afectan la situación de los patrimonios ancestrales.

A manera de comentario final, consideremos el efecto que tienen las migraciones urbanas permanentes en la tenencia y herencia de la tierra. Dos tipos de éstas han sido comunes en Santa Eulalia durante las últimas décadas: primero, el reasentamiento dentro del mismo municipio, de las aldeas al pueblo; y, segundo, el movimiento de población a las ciudades más grandes de la República, como Quetzaltenango, Huehuetenango y la ciudad de Guatemala. Era tradicional que los q'anjob'ales de Santa Eulalia mantuvieran dos sitios de residencia; uno en sus patrimonios ancestrales en la aldea y otro en el pueblo, que compartían con otros parientes, para las fiestas, cuando se ocupaban cargos políticos o religiosos y para los días de mercado. En Santa Eulalia no se construyó un mercado sino hasta 1936. Antes de esa fecha los únicos residentes permanentes en el pueblo, con pocas excepciones, eran ladinos. A partir de 1950, sin embargo, se incrementó la reubicación permanente en el pueblo de mayas que residían anteriormente en las aldeas y hubo asimismo un notable crecimiento de la actividad comercial y mercantil. A fines de la década de 1960, hay en Santa Eulalia diez hombres que tienen tiendas que funcionan toda la semana y más de una docena de residentes del municipio también tienen tiendas en el mercado de Barillas. Estos hombres controlan cantidades relativamente grandes de capital, viajan constantemente a Huehuetenango, a Quetzaltenango y a la ciudad de Guatemala para comprar artículos, tienen una clientela maya numerosa y, en dos casos, son propietarios de camiones. La mayoría ha adoptado el estilo y la ética mercantiles de los comerciantes y, aunque sus padres y parientes son agricultores, ellos mantienen empresas puramente comerciales. En realidad, ellos son símbolo de abundancia y progreso en Santa Eulalia, lo que lleva a muchos hombres a considerar la posibilidad de invertir en el comercio y no en la agricultura, como medio de adquirir prestigio y alcanzar prosperidad económica en la comunidad.

Aunque estos hombres mantienen en sus patrimonios

ancestrales pequeñas parcelas de milpa cultivadas por mano de obra contratada, no tienen mayores pretensiones sobre las tierras y, de este modo, han aligerado un poco el peso de las herencias en varios patrimonios ancestrales pequeños. Por otro lado, poseen grandes sumas de dinero en efectivo, en ahorros y capital y, cuando surgen disputas por tierras, son ellos los que con frecuencia asumen la carga económica principal a la hora de llevar un caso ante los tribunales nacionales. Desde un punto de vista económico, tienen poco interés por poseer las tierras de los antepasados pero, aunque no residen en sus patrimonios ancestrales, suelen apoyar a alguna facción de parientes suyos en una disputa por tierras.

Durante la década de los cincuenta, estos hombres invirtieron grandes sumas de dinero, proveniente del comercio, en la compra de tierras en zonas de clima caliente, que según ellos les servirían en el futuro como herencia para sus hijos. Desde la construcción de la carretera en 1960, sin embargo, los comerciantes parecen estar más interesados en reinvertir sus ganancias en la ampliación de sus existencias comerciales o en la compra de camiones, y muchos han vendido las tierras que habían comprado y han convencido a sus hijos de unirse a ellos en empresas comerciales. Aunque han adoptado papeles urbanos, la naturaleza de su clientela es completamente rural y maya, y hay dudas acerca del grado de competencia que el mercado puede sostener en el futuro, dado el aumento de la apertura de comercios en el pueblo y el reducido suministro de dinero de que disponen los agricultores de subsistencia.

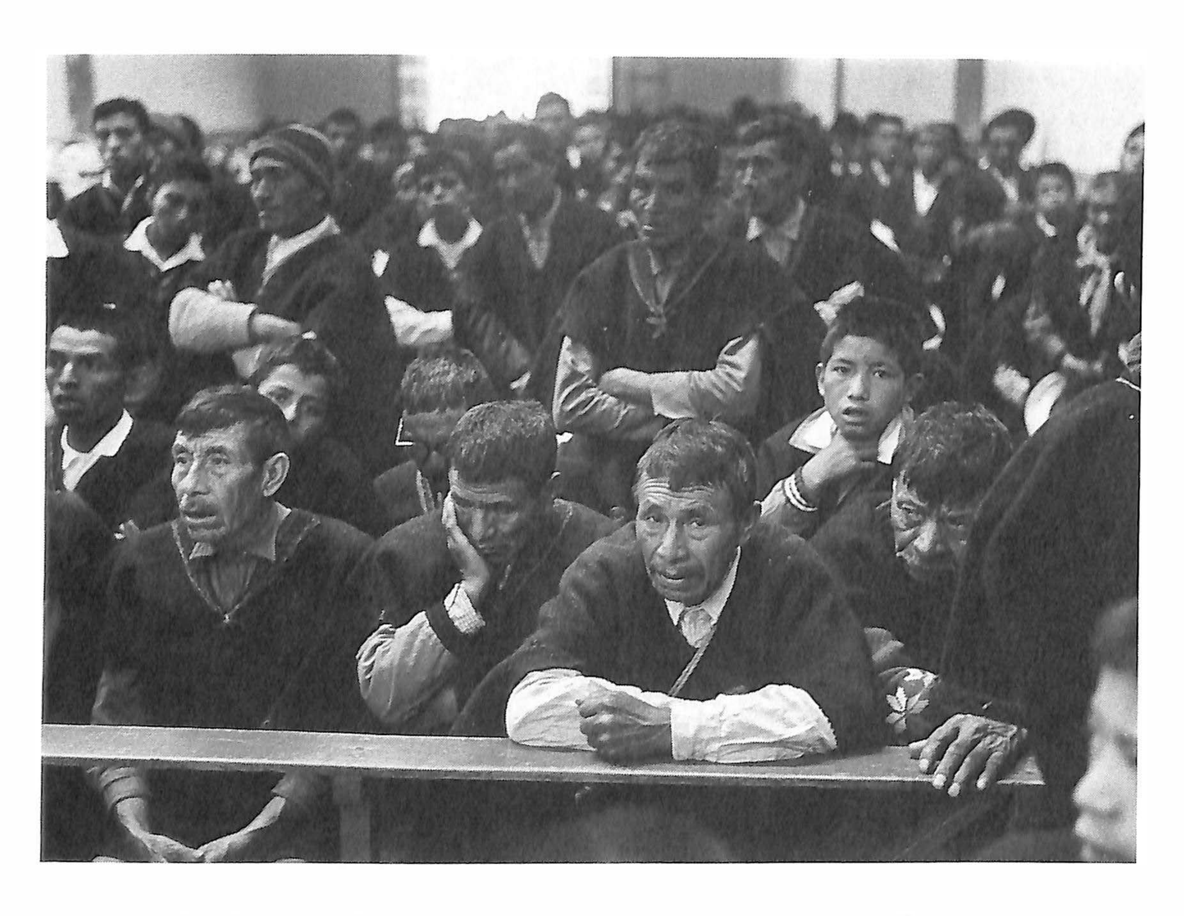
Un tipo de movimiento urbano menos común ha sido la reubicación permanente de gente originaria de Santa Eulalia en centros urbanos como Huehuetenango, Quetzaltenango y la ciudad de Guatemala. Como ya se ha mencionado, las migraciones urbanas de este tipo han sido mínimas en Santa Eulalia entre 1950 y 1970 y quizá sólo treinta o cuarenta q'anjob'ales lo hayan hecho y estén actualmente viviendo en la ciudad. Entre estos emigrantes hay hombres que sirvieron en el Ejército, protestantes que ejercen como pastores urbanos, personas educadas fuera del municipio y jóvenes que huyeron de sus casas, se establecieron en la costa y luego emigraron a las ciudades.

Desde 1963 los jóvenes mayas han empezado a hablar de la posibilidad de emigrar, y algunos han abandonado Santa Eulalia para buscar nuevas oportunidades en la ciudad de Guatemala. Esta nueva actitud puede atribuirse al hecho de que en los años

mencionados, los primeros mayas han terminado sus seis años de primaria y, después de cursarlos, muchos se han frustrado ante la perspectiva de regresar a la agricultura. Estos jóvenes han llegado a valorar la manera de vestir y comportarse de los ladinos y a dudar de la dignidad de sembrar maíz, como lo hacen sus padres y hermanos mayores. Un cambio de actitud similar se ha dado entre los jóvenes mayas de San Miguel Acatán y Jacaltenango, donde las escuelas han estado funcionando mucho tiempo antes que en Santa Eulalia. Actualmente las migraciones son bastante significativas en estos municipios. Al parecer, por tanto, este proceso se está iniciando en Santa Eulalia en la medida en que los mayas con educación escolar empiezan a cuestionar el valor de la agricultura como modo de vida y desean buscar otras oportunidades de progreso económico y social.

Es difícil pronosticar con exactitud la manera en que esta tendencia afectará el proceso de tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia, sobre todo porque la mayoría de los estudios sobre migración urbana sólo tratan del emigrante urbano y pasan por alto los efectos de retroalimentación que frecuentemente ocurren en el ámbito rural. En todo caso, es probable que en el futuro la magnitud de la migración sea la que determine inevitablemente su influencia sobre los patrones de tenencia y herencia de la tierra en el municipio propiamente dicho.

En este análisis he intentado aclarar ciertas relaciones que parecen existir entre el crecimiento demográfico y la escasez de tierra por un lado, y los problemas de tenencia y herencia de la tierra por otro. Utilizando datos de Santa Eulalia, he planteado que estas relaciones son mucho más sutiles, complejas e indirectas que las que sugieren los argumentos demográficos y antropológicos tradicionales. En la segunda mitad de este capítulo se ha presentado específicamente un modelo que incluye variables intermediarias con el fin de tratar estas complejidades. En el capítulo siguiente presentaré una serie de estudios de caso que muestran la utilidad de este modelo, para explicar la dinámica real de casos específicos de herencias en Santa Eulalia. Al mismo tiempo, sin embargo, me interesa relacionar, a través de este material de caso, los planteamientos de este capítulo con los de los capítulos anteriores. La posición general es que el análisis de la tenencia y herencia de la tierra debe ser multidimensional, combinando las causas ecológicas con otras de naturaleza social, histórica e ideológica particular.



Hombres q'anjob'ales durante una misa católica en Santa Eulalia, 1969. Fotografía de Jerome Liebling

6

Patrones de herencia en Santa Eulalia

En lo que probablemente sea la exposición más detallada que se haya hecho sobre el sistema de herencias en una comunidad maya de Guatemala, Sol Tax escribió: "Las reglas de la herencia son simples, pero demasiado flexibles para expresarse fácilmente" (1953:72). Después de describir tres casos de herencias en Panajachel, anotaba asimismo que

> "para saber más de las reglas de la herencia, se podría obtener la historia de la propiedad de cada parcela de tierra en Panajachel, varias generaciones atrás. O también, sin tener que recurrir a esta difícil tarea, con los datos disponibles se podría relacionar la distribución de tierras que poseen los indígenas con sus genealogías" (1953:79).

Al igual que en Panajachel, más que las reglas en sí, la flexibilidad de las reglas de la herencia es de interés primordial en Santa Eulalia. La ideología de la sucesión es más un simple marco de referencia para argumentar derechos sobre tierras, que un reflejo cultural inmutable de la forma en que realmente se transfiere la tierra de una generación a otra. Los modelos contemporáneos y tradicionales de resolución de conflictos son estrategias disponibles de manera alternativa, mediante las cuales los hombres buscan la paz y/o beneficios personales en medio de una disputa por tierras. Si bien el crecimiento demográfico y la escasez de tierras estructuran la situación de la herencia en los

patrimonios ancestrales, éstos no son los únicos factores que la determinan. La transferencia de herencias que se da a través del tiempo en patrimonios ancestrales específicos es, pues, un fenómeno complejo, inexplicable y ciertamente malinterpretado cuando se reduce a una simple norma de herencia: igualdad de derechos sobre la tierra entre hombres emparentados por la línea paterna. En la práctica, sin embargo, la herencia sigue ciertos patrones y en los planteamientos que siguen me centraré en ellos.

Cuadro 7.
Tipología de patrimonios ancestrales en Nancultac

Tipo de patrimonio	Patrimonios que corresponden al tipo	Números de los patrimonios en el conjunto de casos
a) Patrimonios de familias extendidas sin mayores conflictos de tierras	5	3, 7, 6, 16 y 18
b) Patrimonios de linajes sin mayores conflictos de tierras	6	1, 2, 8, 11, 20 y 26
c) Patrimonios de linajes que experimentan grandes conflictos de tierras	6	4, 9, 10, 13, 14 y 19
d) Patrimonios de linaje parcelados por comisiones municipales	3	12, 22 y 24
e) Patrimonios de linaje parcelados por tribunales de justicia nacionales	5	5, 15, 17, 25 y 27
f) Patrimonios de linaje parcelados por tribunales de justicia nacionales y posterior desheredamiento de una parte del linaje	2	21 y 23

En el transcurso de mi trabajo de campo recopilé información sobre transferencias y conflictos de herencias en 27 patrimonios ancestrales de la aldea de Nancultac. Este conjunto de materiales de caso contiene cerca de 500 páginas mecanografiadas. Aunque es cierto que cada caso posee características únicas que lo diferencian de otros, también existen patrones de sucesión comunes, que permiten que el investigador clasifique patrimonios ancestrales en tipos diferenciables. Por ejemplo, es posible construir la siguiente tipología de patrimonios ancestrales en la aldea, utilizando criterios según los patrimonios ancestrales estén compuestos de una sola familia extendida o de una agrupación mayor de linaje, o según haya surgido o no algún conflicto y si éste ha sido resuelto o no por los tribunales nacionales (Véase el Cuadro 7).

En este capítulo me interesa describir la naturaleza de la transferencia de herencias y los conflictos de tierras en seis patrimonios ancestrales, que representan cada uno de los seis tipos antes señalados. Estos casos están concebidos como evidencia que da validez al argumento de esta investigación. Como evidencia, cumplen con dos objetivos: primero, mostrar cómo los planteamientos presentados en los capítulos anteriores se aplican a los casos de herencias que se dan en la realidad; y segundo, fundamentar el planteamiento más general de que, a pesar de ser compleja y flexible, la sucesión en Santa Eulalia tiene estructura y sigue un patrón.

Patrimonio No. 6: El patrimonio de familia extendida de Mateo Pedro[1]

El patrimonio de Mateo Pedro, que mide 150 cuerdas y tiene sólo una familia residente, está ubicado en el extremo oriental del límite de la aldea de Nancultac. Mateo Pedro tiene 65 años de edad y vive con sus dos hijos casados, Gaspar Juan de 28 años y Antonio Mateo de 18 años. Hay 12 personas en la familia, incluyendo a la segunda esposa de Mateo Pedro, Eulalia Andrés. Mateo Pedro también tiene cuatro hijas de un primer

1 Para proteger la identidad de las personas que amablemente proporcionaron información sobre la historia de las propiedades de sus antepasados, todos los nombres empleados en este capítulo son ficticios. Estos fueron provistos en español en vez de sus equivalentes en q'anjob'al.

matrimonio, que residen con sus esposos en otros patrimonios ancestrales. Hay dudas acerca de si Gaspar Juan es en realidad hijo de Mateo Pedro o un hijo adoptivo dentro de la compleja relación que implica ser hijo de un matrimonio anterior de la primera esposa de Mateo Pedro.

En la primera parte del siglo XIX, los antepasados de Mateo Pedro vinieron de Comitán, Chiapas y se asentaron en la aldea de Tziquiná. Aparentemente trabajaron parcelas en Nancultac; Mateo Pedro afirma haber visto en su juventud algún tipo de testamento o documento que mencionaba esta tierra. Pedro Mateo, padre de Mateo Pedro, continuó viviendo en Tziquiná, pero se casó con una mujer de nombre Isabel Diego, cuyo padre vivía en Eloma, al otro lado de la colina del actual sitio de residencia. A principios de siglo, Pedro Mateo construyó una casa en Nancultac y se afirma que registró la tierra y obtuvo un título legal en 1905.

En 1909, Pedro Mateo murió, por lo que su esposa y cuatro hijos tuvieron que emigrar a las fincas de café de la costa. Una deuda obligó a la esposa de Pedro Mateo a ceder el título de la tierra a un agente de contratación ladino del pueblo y, durante casi 25 años, ella y su familia permanecieron en la costa, volviendo a Santa Eulalia sólo para la fiesta municipal y dejando que su casa en Nancultac se deteriorara. Un hijo murió en la costa, dos hijas se casaron con hombres de Santa Eulalia y en 1935, Mateo Pedro, el hijo menor, regresó a reclamar la tierra de su padre.

Al regresar a Nancultac como huérfano en 1935, surgieron varios problemas. El ladino que estaba en posesión del título del patrimonio se había ido del pueblo unos años antes y Mateo Pedro no tenía documentos legales que respaldaran su reclamo sobre la tierra. Sus vecinos alegaban que cuando Pedro Mateo murió no tenía hijos y, por eso, ellos tenían derecho al patrimonio. Cuando Mateo Pedro empezó a construir su casa en el patrimonio, un vecino, Francisco Diego, practicó brujería en su contra para obligarlo a abandonar la tierra. Mateo Pedro siguió afirmando, no obstante, que su padre había vivido en Nancultac y había obtenido el título legal de la tierra. Logró llevar el caso ante el juzgado local y justificar su reclamo por ascendencia paterna, y afirma que volvió a registrar la tierra en Quetzaltenango. Parece que logró parcialmente obtener la garantía de tenencia porque arregló el casamiento de una hermana menor con un vecino muy influyente, que convenció al alcalde de que fallara a su favor. En 1968, Francisco Diego fue desalojado del patrimonio vecino y Mateo Pedro alega que esto fue resultado de sus actos de

brujería y de sus mentiras en los años treinta.

Sin embargo, los documentos de titulación del archivo municipal parecen contradecir las afirmaciones de Mateo Pedro. Durante los cinco años anteriores a 1968, su hijo, Gaspar Juan, trabajaba en una pequeña parcela abajo del sitio de residencia. Gaspar sostiene que él tiene derecho a esta tierra porque pertenecía al primer esposo de su madre, Juan Gaspar, quien era su verdadero padre, y no a Mateo Pedro quien, según él, es su padre adoptivo. El argumento parece tener cierta validez porque existe un documento de tierras para Juan Gaspar en esta sección de la aldea, que data de 1907. Si aceptamos la interpretación del hijo (que reclama la tierra a través de su madre y su primer esposo y no por medio de Mateo Pedro, quien es su padre adoptivo), entonces este último habría obtenido tierras en Nancultac de su primera esposa y su hijo adoptivo estaría haciendo un reclamo por la línea materna. Este tipo de confusión respecto a los documentos de titulación y a la naturaleza de los reclamos reales de herencias son comunes en toda la aldea.

A diferencia de la mayoría de los patrimonios ancestrales en Nancultac, la tierra de Mateo Pedro no ha sido sobreutilizada por los años de cultivo. Cuando él llegó, la mayor parte de la tierra del patrimonio era bosque. Al principio él cultivaba en *patan*; en 1940 empezó a usar sistemas de rotación de tierras a corto plazo; y en 1950 empezó a comprar ovejas para fertilizar la tierra. A fines de la década de 1960, 40 cuerdas de tierra estaban cultivadas y otras 110 permanecían en barbecho. Sin embargo, desde la década de 1950, la fertilidad del suelo empezó a decaer y él buscó otras tierras como fuente de ingresos.

Eulalia Andrés, la segunda esposa de Mateo Pedro, era mestiza y su padre, Santiago Recinos, era heredero de un vasto patrimonio al otro lado de la montaña, conocido como Yaxkalamté, frente a las aldeas de Asil y Chojsunil. El padre de Santiago Recinos, un ladino de Huehuetenango, obtuvo títulos sobre tierras hasta la finca Santa Elisa y, después de su muerte, éstas pasaron a manos de varios hijos e hijas de su esposa maya María Andrés. La tierra cerca de Santa Elisa estaba sembrada de caña de azúcar y café y tenía varios mozos colonos residentes, mientras que la de la ladera frente a Yaxkalamté permaneció como bosque, sin ser utilizada hasta 1954. Durante la institucionalización de la Ley Agraria, el comité agrario de Santa Eulalia quería expropiar el patrimonio, proclamando que éste no se usaba y, por lo tanto, era tierra comunal. Los hijos de María Andrés se unieron para pelear por la tierra y ofrecieron parcelas

a sus parientes por afinidad a cambio de apoyo económico y político.

El patrimonio medía cerca de nueve caballerías y Mateo Pedro se unió a los hermanos de su esposa. Se levantó un acta señalando que la tierra tenía títulos legales y herederos, se hicieron alianzas con una facción política opuesta al comité agrario y los hombres tuvieron éxito en sus reclamos. Después del incidente, a Mateo Pedro y sus hijos se les ofreció tierra y, a principios de los años sesenta, se unieron a sus parientes por afinidad para obtener licencia para hacer la primera roza en el patrimonio. A fines de los años sesenta, Mateo Pedro ha construido una casa en la tierra y tiene 70 cuerdas cultivadas de milpa. Su reclamo por afinidad fue resultado de una situación de conflicto en la que sus cuñados lo buscaron para proteger sus propias tierras cuando éstas estaban amenazadas.

Durante la década de los sesenta, Mateo Pedro y sus dos hijos también han estado alquilando tierra para complementar sus ingresos familiares. De 1952 a 1962, él y Gaspar alquilaron de un pariente por afinidad del segundo quince cuerdas de tierra en Yichquinamá, al igual que otras seis cuerdas de tierra de un terrateniente maya en tierra caliente. Desde esa época también empezaron a alquilar cuarenta cuerdas de tierra de un ladino en una zona de clima templado, al mismo tiempo que extendieron el tamaño de sus operaciones de alquiler de tierras de clima caliente a doce cuerdas. El alquiler de estas tierras siempre ha sido para tener suficiente maíz en la casa y evitar comprar en el mercado. Sin embargo, hay años en que obtienen excedente de maíz y pueden venderlo en el mercado. También juntos han comprado una mula y, cuando disponen de tiempo, viajan a Nentón para comprar maíz y revenderlo en Santa Eulalia. Mateo Pedro y sus hijos trabajan y viven juntos, tratando así de mantener una operación agrícola que les proporcione ingresos en efectivo y para la subsistencia. Esta operación sería imposible si sólo contaran con la base de recursos del patrimonio ancestral.

La situación de trabajo y residencia en el patrimonio 6 es diferente a la de otros en Santa Eulalia y más típica de patrones tradicionales. Cuando Mateo Pedro empezó a alquilar tierras hacia 1960, después del casamiento de Gaspar, él y sus hijos trabajaron juntos en el patrimonio ancestral y las parcelas arrendadas. En los últimos años, en los que Mateo Pedro ha envejecido y ya no es capaz de trabajar, Gaspar ha tomado su

lugar en la administración de las propiedades, trabajando en común con su hermano Antonio. Los dos hijos, sin embargo, siguen residiendo en la misma casa, bajo el control del anciano patriarca.

Los arreglos laborales y la distribución de los ingresos de la operación agrícola suelen causar dificultades entre los hermanos, pero en la casa Mateo Pedro resuelve estas disputas. El alega que es "justicia ante Dios" mandar en su propia casa y afirma que sus hijos tendrán el derecho de separarse después de su muerte, pero hasta entonces quiere que sigan residiendo junto a él y su esposa. A menudo les advierte que si siguen residiendo con él no tendrán que asentarse en la costa, como le sucedió a él cuando era joven.

Las disputas entre los dos hermanos, sin embargo, se han vuelto más frecuentes en los últimos años. Mateo Pedro se enoja muchísimo con sus hijos cuando éstos empiezan a pelear, porque cree que las discusiones entre hermanos que residen juntos, o entre un padre y sus hijos, son la causa de enfermedades en los nietos más pequeños. Por otro lado, los dos hijos afirman que en la época de su matrimonio, la doctrina de la Iglesia enseñaba que los recién casados tenían la obligación de establecer una nueva familia por su cuenta y aparte de sus padres, si tenían la capacidad económica necesaria. El padre trata de mantener a sus hijos juntos en la casa, al tiempo que ellos han empezado a considerar la posibilidad de vivir aparte.

Hasta la época de esta investigación, Mateo Pedro no les había asignado a sus hijos las parcelas que iban a heredar, argumentando que si hubiera más de dos herederos o si sus nietos estuvieran en edad de casarse, consideraría la posibilidad de hacerlo. Mateo Pedro estaba consciente de que si él muriera de súbito, la decisión de parcelar el patrimonio quedaría únicamente en manos de sus hijos. Hasta entonces, sin embargo, su patrimonio permanecía sin parcelar y bajo su control.

El patrimonio ancestral de Mateo Pedro es característico de otros patrimonios de familias extendidas, en los que un patriarca anciano controla a sus hijos, una sola familia trabaja la tierra y la población es suficientemente escasa para que haya una agricultura razonable y productiva. En estos aspectos contrasta con la mayoría de los otros grandes patrimonios ancestrales de Santa Eulalia y ejemplifica un modelo tradicional, más que un patrón moderno de transferencia de herencias y utilización de la tierra.

Patrimonio No. 2: Patrimonio de linaje de Francisco Juárez

Francisco Juárez murió en 1910, dejando dos parcelas de tierra, una que medía 14 por 18 cuerdas en la aldea de Nancultac, y otra de 10 por 10 cuerdas, en la aldea de Pet. Los dos patrimonios fueron titulados en 1906 y hoy están divididos entre las dos partes de un linaje que desciende de Francisco Juárez. En el patrimonio de Nancultac residen los nietos de Francisco Juárez y su hijo mayor Juárez Francisco: Francisco Juárez (45 años de edad) y su hijo Juárez Francisco (22 años de edad) y Esteban Juárez (30 años de edad). En el patrimonio de Pet residen los hijos de un hermano de Juárez Francisco, Lorenzo Lucas: Lucas Lorenzo, Mateo Lorenzo y Berbes Lorenzo. Para entender la transferencia de herencias en el patrimonio, es necesario tomar en cuenta el crecimiento y división del linaje antes de la época de Francisco Juárez.

El antepasado que se asentó originalmente en Nancultac fue Simón Juárez, un emigrante de Comitán, Chiapas en la primera parte del siglo XIX, que vino a Santa Eulalia en busca de tierras. Aparentemente tenía cuatro descendientes, aunque las relaciones entre ellos son bastante obscuras. El primero de ellos fue Andrés Diego, quien durante algunos años trabajó en una extensa empresa agrícola en Nancultac, pero que murió sin herederos. El segundo descendiente fue Mateo Diego, hermano de Andrés Diego, quien tuvo dos hijas y cuyos nietos sólo regresaron al patrimonio en los últimos veinte años. El tercer descendiente fue Juárez Francisco, padre de Francisco Juárez y bisabuelo de los herederos actuales del patrimonio. Por último, un cuarto descendiente fue Pedro Domingo, cuya relación real con el antepasado original es en extremo confusa.

Este último tuvo un hijo, Domingo Pedro, quien era una figura influyente en Santa Eulalia a principios de siglo, prestó servicio en el Ejército durante el régimen de Estrada Cabrera, fue el primer converso del municipio y registró con título una gran extensión de tierra en regiones templadas del municipio. Hoy día sus cuatro hijos controlan una de las facciones políticas más grandes de Santa Eulalia y son terratenientes mayas en los patrimonios paternos de clima templado.

Cuando se efectuó la titulación de tierras a principios de este siglo, el patrimonio ancestral original de Simón Juárez no se mantuvo como una sola entidad corporativa, sino que se dividió

en tres partes. Mateo Diego tituló dos parcelas arriba del río Nancultac, que medían cerca de 100 cuerdas en total; en 1906, Francisco Juárez registró con título sus dos propiedades en Nancultac y Pet; y en 1907, Domingo Pedro puso a su nombre una tercera propiedad en Nancultac, que medía 422 cuerdas. Domingo Pedro también registró con título otras propiedades en Tziquiná y Homkoj, se estableció de manera permanente en el pueblo y empezó a alquilar sus tierras en Nancultac a otros mayas.

La parcelación que se hizo en esa época y la titulación aparte del vasto patrimonio de Simón Juárez son difíciles de explicar. Sin embargo, este hecho es importante porque dividió el linaje y posiblemente evitó varios problemas de herencia que podrían haber surgido en el transcurso de este siglo. Lo que antes era un solo patrimonio, en 1905 se convirtió en tres propiedades distintas con sus títulos respectivos. La mayoría de los que saben que Simón Juárez era su antepasado original afirman que ellos son parientes. Pero esta categoría no tiene contenido social ni legal, dado que no hay ni base de tierras de interés común ni foco de atención para un conflicto colectivo.

Francisco Juárez tenía cuatro hijos. Sus dos hijas, Ana y Eulalia Francisco, se casaron con hombres de un patrimonio vecino y jamás reclamaron las tierras de su padre. Juárez Francisco, el hijo mayor, contrajo deudas y se fue a trabajar a una finca de la costa, murió en 1938 y dejó a su esposa, María Ramón, a cargo de tres hijos y dos hijas. El otro hijo, Lorenzo Lucas, se estableció como mozo colono en una finca de Barillas, se casó con una mujer de allí y murió en 1940, dejando tres hijos. Desde 1920 hasta 1940, tanto el patrimonio de Nancultac, como el de Pet, permanecieron en barbecho, sin explotar. Después de la muerte de su marido, sin embargo, María Ramón se convirtió en matriarca de una familia bastante grande, conservó la casa de su esposo en Nancultac y obligó a sus hijos a trabajar su tierra. Para 1950, cada uno de los tres hijos trabajaba y Francisco Juárez, el mayor, se había casado. Para esa época, los tres hijos de Lorenzo Lucas habían regresado de Barillas, empezado a construir casas y a trabajar la tierra del patrimonio de Pet.

En 1958 los hijos de Juárez Francisco y Lorenzo Lucas llegaron al acuerdo común de parcelar los dos patrimonios. María Ramón murió en 1953 y el control de los títulos originales pasó a manos de su hijo mayor, Francisco Juárez, quien administró la parcelación. El patrimonio de Nancultac se dividió

originalmente en dos parcelas de 7 por 18 cuerdas cada una, correspondientes a la primera generación de descendientes de Francisco Juárez. Posteriormente, la propiedad se dividió nuevamente entre los tres hijos de cada uno de los dos descendientes, en partes de 2 ⅓ por 18 cuerdas. El patrimonio original de Nancultac fue, pues, parcelado entre seis herederos vivos, por acuerdo entre cada línea de descendientes de los dos hijos de Francisco Juárez. Cada uno de los seis obtuvo aproximadamente 30 cuerdas, que mantuvieron como patrimonio para futura generaciones.

El mismo proceso de parcelación se llevó a cabo en el patrimonio de Pet, donde residen los hijos de Lorenzo Lucas, pero donde Francisco Juárez y sus hermanos también tienen parcelas. La parcelación original, que se efectuó también en 1958, se hizo inicialmente en dos parcelas de 5 por 10 cuerdas cada una entre las dos familias de los descendientes originales y luego en parcelas de 1⅔ por 3 ⅓ cuerdas entre cada uno de los tres hermanos de las dos familias respectivas. La parcelación se hizo de común acuerdo, sin recurrir a ninguna comisión del juzgado y sin testamentaría legal. En este sentido, lo que ocurrió fue una demostración de herencia basada en un acuerdo de *lajti'* entre los legítimos herederos vivos, en vez de una parcelación del patrimonio con fuerza legal y obligatoria ante los tribunales de justicia.

Los principales de la herencia en este caso eran los de sucesión por la línea paterna, concebidos por la costumbre como partes iguales entre los descendientes del poseedor original del título. Francisco Juárez, el heredero mayor, que tiene actualmente el control del título, afirma que fue posible arreglar esta asignación de herencia sin conflictos porque las propiedades eran pequeñas y los títulos claros; los herederos carecían de recursos económicos para pagar una comisión municipal y todos estaban de acuerdo en respetar los deseos de sus padres y de su abuelo.

Ha habido épocas en que los hijos de Lorenzo Lucas han cuestionado sus decisiones, pero estas diferencias nunca han llegado a un conflicto directo. En casos como éstos, según afirma Francisco Juárez, los problemas se suelen producir cuando el heredero mayor reclama para sí las secciones más fértiles de tierra y deja la tierra menos fértil para los herederos más jóvenes. El afirma que, en Nancultac y Pet, cada heredero recibió parcelas igualmente fértiles y que la parcelación seccionó el patrimonio y no preservó las mejores tierras para él y sus hermanos.

Uno de los aspectos más interesantes de este caso es la manera en que Francisco Juárez y sus dos hermanos han reclamado tierras a través de mujeres. Francisco afirma que la igualdad de derechos de herencia para las mujeres es buena porque permite que los hombres que carecen de tierras, como él, puedan obtener recursos a través de sus esposas y madres. Recuerda que en el pasado, aunque en muchas ocasiones un padre deseaba darle tierras a sus hijas, después de su muerte los hijos varones se negaban a hacerlo, dejando a sus hermanas sin recurso ante la ley. De ahí que afirme que la legislación nacional protege a los hombres que carecen de tierra como él. Sin embargo, en la época en que su propio patrimonio se parceló, nunca le ofreció tierra a los hijos de sus hermanas ni a sus esposos. El aduce que el reducido tamaño de las propiedades en Nancultac y Pet le impidió ofrecer tierra a los hijos de sus hermanas, pero afirma que si las propiedades hubieran sido más grandes, le hubiera gustado ceder derechos de herencia a los hijos de éstas.

Entretanto, él y sus dos hermanos habían reclamado tierras a través de su madre en la aldea de Mok'lil. El patrimonio de Mok'lil, de forma triangular, medía 30 por 30 por 3 cuerdas y el padre de su madre lo había parcelado antes de su muerte, unos años atrás. A María Ramón se le había dado una parte por ser la hija mayor, junto con otras dos hermanas y dos hermanos menores. Cuando todavía vivía María Ramón, Francisco Juárez trabajaba en Mok'lil, junto con los hermanos de su madre y, en 1962, el patrimonio se parceló nuevamente sin recurrir a comisiones municipales ni a la legislación nacional. A Francisco y sus dos hermanos se les dieron veinte cuerdas a cada uno, como un acto sentimental por parte de los hermanos de su madre. Francisco Juárez también reclamó otra herencia de una mujer, a través de su esposa, de 14 cuerdas de tierra en la aldea Tziquiná. Antes de la muerte del padre de su esposa, se designaron las parcelas para su única hija y sus dos hijos. Después de su muerte, los cuñados de Francisco Juárez podían haber desheredado a la esposa de este último y hermana de ellos; sin embargo, dispusieron ofrecerle tierra a él. Francisco sostiene que sus cuñados le dieron tierra porque temían que él llevara el caso ante los tribunales y porque tenían nexos sentimentales con su hijo Juárez Francisco, quien había trabajado con ellos cuando era muchacho. En este sentido, la tierra le fue cedida a él como pariente por afinidad y como herencia futura de su hijo (es decir, el hijo de su hermana).

Por último, desde mediados de los años cincuenta, Francisco Juárez alquilaba tierras de un compadre, Pedro Gaspar, en Petanchen. Este último obtuvo esta tierra a través de su madre, después de una extensa y costosa batalla legal ante el juez de Huehuetenango por el derecho de una mujer a reclamar su herencia. Este fue uno de los primeros casos de disputas por los derechos de herencia de las mujeres que se pelearon ante los tribunales nacionales y abrió el camino para otros casos en los años siguientes.

En 1965, el hijo de Francisco Juárez contrajo matrimonio con la hija de Pedro Gaspar y la parcela que antes arrendaba se convirtió en herencia de su hijo, a través de nexos de afinidad. De este modo, Francisco Juárez ya no tuvo que pagar alquiler por esta parcela y por medio del matrimonio de su hijo obtuvo tierras para complementar las que tenía en su propio patrimonio ancestral heredado por la línea paterna.

El patrimonio de Francisco Juárez es típico de otros patrimonios ancestrales de Santa Eulalia en el sentido que, mediante varios acuerdos de *lajti'*, los linajes se han preservado de manera corporativa y han estado exentos de conflictos de tierras graves. No obstante, es atípico en dos aspectos importantes. Primero, porque la parcelación del patrimonio ancestral original en tres propiedades diferentes con sus respectivos títulos, que se efectuó a principios de este siglo, redujo el tamaño de la población que las tierras ancestrales debían sostener y evitó posibles dificultades en cuanto a la interpretación de títulos de tierras; y segundo, porque, para una parte del linaje por lo menos, los reclamos existentes de herencias de mujeres no fueron causa de mayores conflictos o dificultades. Como se verá claramente, en otros patrimonios estos dos factores representan problemas y han sido fuente de graves conflictos de tierras.

Patrimonio No. 4: Política de conflictos por herencia en el patrimonio ancestral de Santiago Diego

El panorama de las tierras en el patrimonio No. 4 es confuso, por lo menos en términos de títulos de tierras y su contenido. Los residentes del patrimonio ancestral afirman que hay tres títulos en poder de Ramírez Diego, que corresponden a patrimonios de las aldeas de Nancultac y Mok'lil:

Parcela 1: Título a nombre de Pedro Diego, mide 150 cuerdas y se extiende desde la colina de la residencia, ladera abajo hacia el río Nancultac y en otra ladera hacia el río Watx.

Parcela 2: Título a nombre de Pedro Diego, mide 200 cuerdas y se extiende hacia arriba, desde el río Watx a Jolomwitz y en dirección oeste a Yulben y Yitx'kate.

Parcela 3: Título a nombre de Juan Pedro, mide 500 cuerdas y está ubicada en la aldea de clima templado de Mok'lil.

En los archivos municipales de Santa Eulalia sólo existe el título de la parcela 1 aquí citada. La parcela 2 parece estar a nombre de Manuel Gregorio, quien estaba emparentado por afinidad con Pedro Diego, lo que contradice los reclamos de los herederos residentes; y en cuanto a la parcela 3, si es que realmente está a nombre de Juan Pedro, éste era un pariente por afinidad de Pedro Diego. De ahí que la situación de los títulos, así como las medidas exactas de los tres patrimonios sea confusa y poco clara. Este hecho ha estructurado la naturaleza del conflicto de tierras en los patrimonios ancestrales durante las últimas décadas. Las relaciones genealógicas entre los cabezas de familia de la agrupación ancestral también son confusas. Santiago Diego, un antepasado distante siete generaciones atrás, emigró de Comitán, se asentó en el sitio residencial y empezó a criar ganado y a cultivar milpa en los patrimonios de Nancultac. Su hijo, Cristóbal, casado con Dominga Baltazar de Mok'lil, reclamó la tierra del padre de su mujer. Cristóbal tuvo una hija y cuatro hijos, uno de los cuales fue Juan Pedro, quien registró a su nombre el patrimonio de Mok'lil y fue el padre de Deleón Pedro, uno de los herederos actuales; otro era Pedro Diego, quien registró a su nombre el patrimonio de Nancultac y era el descendiente más importante. Pedro Diego era un importante líder político de Santa Eulalia y ejercía el cargo de alcalde municipal maya durante el período en que las tierras se estaban registrando bajo título. Murió dejando cuatro hijos y una hija.

Desde 1920, la distancia genealógica y el crecimiento demográfico han fragmentado el patrimonio de tierras. El hijo mayor de Pedro Diego, Jesús, tuvo dos hijos (Simón y José Diego), que residen en el patrimonio; Pedro, el segundo de ellos, tuvo dos hijos, que tienen cinco herederos residentes (Lucas, Marcos, Gaspar, Juan, y Simón Diego) y una nuera (Ana Bartolo) que permaneció como residente después de la muerte de su

esposo. Su tercer hijo, Francisco, tuvo a su vez cinco hijos (Ramírez, Juan, Pascual, Pablo, y Tomás Diego). Su cuarto hijo, Juan, murió sin dejar herederos y su hija menor, Magdalena, es la madre de Martín Diego (quien reside en el patrimonio) y de Cristóbal Gómez, quien vive en la aldea de Temux pero reclama tierras. En total hay 18 herederos del patrimonio original de Santiago Diego y de la tierra reclamada a través de Dominga Baltazar en Mok'lil.

Ramírez Diego, el guardián del título, es el personaje más importante del patrimonio. Desde por lo menos 1935, Ramírez ha sido uno de los jefes políticos mayas más influyentes de Santa Eulalia. Ocupó el cargo de síndico municipal durante el régimen de Ubico y luego fue alcalde en 1947. Desde 1945 ha sido el líder de un partido político local y también agente de contratación de varias fincas de café de la costa. Todos los miembros del grupo ancestral forman parte de su facción política y muchos de ellos han ocupado cargos municipales gracias a su poder. Durante el período de la Ley Agraria, él y sus hermanos fueron líderes del comité agrario local y casi cada año se involucran en alguna clase de intriga relacionada con las tierras municipales. El poder e influencia políticos a nivel municipal y regional han incidido en la naturaleza de los reclamos y conflictos de herencias en los patrimonios ancestrales.

En relación a los derechos de herencia sobre los patrimonios de Nancultac y Mok'lil, existen dos planteamientos contradictorios y uno común. El primer planteamiento contradictorio es que la herencia de tierras depende de la cantidad de tierra trabajada por los respectivos padres de los herederos residentes vivos e hijos de Pedro Diego, el poseedor original del título. El segundo planteamiento contradictorio es que la herencia de la tierra depende de contingencias actuales y no de la cantidad de tierra trabajada por la generación anterior. El planteamiento común es que parcelar el patrimonio ante la ley sería igualmente desventajoso para todos. Estos tres elementos sientan las bases para lo que ha sucedido en este grupo entre 1950 y 1970. Simón Diego plantea que su padre, Jesús, era muy trabajador y que, por lo tanto, él y su hermano José tienen más derechos sobre la tierra. Por el contrario, Ramírez Diego alega que ahora hay más herederos que en el pasado y que el patrimonio debe ser parcelado en partes iguales entre todos los herederos. Todas las partes coinciden en que llevar problemas de tierras ante los tribunales significaría una pérdida para todos. Estas distintas posiciones

en las últimas décadas han provocado numerosas disputas por tierras, que en algunas ocasiones han llegado a la violencia, creando odio entre hombres unidos por parentesco.

En 1954, el patrimonio de Mok'lil se convirtió en un punto de contención. Simón Diego empezaba a trabajar nuevamente después de muchos años de alcoholismo y de haberse quedado en la costa. Había comprado una parcela de tierra en Homkoj y empezado a cultivar de nuevo una extensa parcela en las tierras de su padre en Mok'lil. Al mismo tiempo, Ramírez Diego y sus hermanos obtenían mayor control del poder municipal y habían empezado a reclamar recursos de tierra municipal. Además, Martín Diego y su hermano Cristóbal Gómez hacían trabajo político para el partido de Ramírez y buscaban otras tierras para cultivar.

Como había varios herederos que reclamaban tierras en Mok'lil, Ramírez Diego convocó a todos los miembros de su familia a una reunión, a la cual Simón Diego no fue invitado. A la sesión asistieron Lucas Diego y sus hermanos, Martín Diego y su hermano de Temux y Ramírez Diego y sus hermanos. La facción acordó que los intereses de Deleón Pedro, cuyo padre había registrado a su nombre el patrimonio de Mok'lil, y de Simón Diego, cuyo padre lo había trabajado más, eran injustos y que las tierras debían ser parceladas entre todos los herederos vivos, sin tomar en cuenta los derechos de usufructo o título de sus padres. Decidieron parcelar el patrimonio, pero sin recurrir a la ley. Como el título estaba a nombre de su padre, Deleón Pedro recibió la mayor porción de 150 cuerdas, de las cuales se vio obligado a ceder 15 a Martín Diego. Los cinco descendientes de Pedro Diego —de quien se sabía que nunca había trabajado en el patrimonio— obtuvieron 20 cuerdas cada uno como un favor político por haber tomado partido por Ramírez Diego en las elecciones municipales anteriores. Ramírez y sus hermanos reclamaron 30 cuerdas cada uno, que juntas constituían una parcela de 150 cuerdas, igual a la de Deleón Pedro. Por último, a Simón Diego y su hermano les dieron 40 cuerdas a cada uno, extensiones más grandes que las parcelas individuales de los hijos de Francisco Diego, pero menores en su conjunto.

La mayoría de los parientes estaba en contra de Simón Diego, lo que impidió que éste argumentara su caso. Lucas Diego y sus hermanos envidiaban particularmente a Simón y alegaban que no debería dársele tierra; Cristóbal Gómez apoyaba los reclamos de su hermano Martín, que era socio político de

Ramírez Diego, y Deleón Pedro, que podía haber sido uno de los aliados potenciales de Simón Diego, estaba satisfecho porque su propia parcela era mayor que las de los otros. Ninguno de los herederos quería llevar el caso ante el juzgado municipal o el de Huehuetenango y así, a fines de los años sesenta, las parcelas se conservaban tal y como se distribuyeron antes, como resultado de coerción física y no de un acuerdo mutuo legal y obligatorio.

En 1958, surgió otra disputa importante cuando Simón Diego reclamó un lote de terreno en la parcela 2, antes cultivada por su padre. Su idea era utilizar la tierra en barbecho y sembrarla de milpa al año siguiente. Los otros miembros del patrimonio alegaron que la tierra debía conservarse en barbecho y como recurso común de leña. Se entabló una gran discusión y toda la familia se presentó ante el juzgado municipal. El alcalde municipal decidió que la tierra debía conservarse en barbecho y disponible para la explotación de leña. Al día siguiente de la decisión del alcalde, todos los herederos, con excepción de Simón Diego y su hermano, incluyendo mujeres y niños, cortaron y quemaron los árboles de la ladera frente a Jolomwitz. El corral de las ovejas de Simón fue destruido, y él se enfureció. En 1969, la parcela 2 todavía se consideraba como recurso comunal para la explotación colectiva de leña. Aunque a Simón Diego le gustaría cultivar esta tierra, teme que la alcaldía local lo multe o encarcele por la decisión tomada en 1958, que fue consignada en un acta de la municipalidad.

En 1961 también surgieron problemas de tierras en la parcela 1. A comienzos de 1960, la producción de trigo se volvió especialmente importante en esta parcela y casi todos los herederos residentes estaban sembrando trigo como substituto o en rotación con la milpa. El hijo de Simón Diego se había casado poco antes y ambos empezaron a extender sus operaciones agrícolas, al sembrar trigo en una parcela de tierra justo abajo de su casa. Otros miembros de la familia se encolerizaron y solicitaron que se convocara una reunión para parcelar el patrimonio. La sesión fue convocada por Ramírez Diego, pero una vez más Simón Diego no fue invitado, y al día siguiente se parceló el patrimonio.

Ocho cuerdas de la tierra de Simón Diego le fueron cedidas a Cristóbal Gómez de Temux; Ramírez Diego y cada uno de sus hermanos reclamaron 7 cuerdas cada uno, a Lucas Diego y sus cuatro hermanos les fueron cedidas 2 cuerdas por cabeza, y Deleón Pedro y Martín Diego reclamaron 8 y 2 cuerdas respectivamente. A Simón y a su hermano les fueron otorgadas

12 cuerdas a cada uno, más que las porciones individuales de los demás reclamantes, pero mucho menores de lo que su padre había cultivado antes en esta parcela.

Simón Diego se vio obligado a aceptar las decisiones de estos hombres con poder. En esa época el candidato de Ramírez Diego ocupaba el cargo de alcalde municipal y Simón sabía que perdería el caso si lo llevaba ante el juzgado local o regional, aunque contaba con el dinero necesario para pelearlo gracias a un pequeño comercio que había iniciado unos años atrás. Asimismo, otro jefe político del pueblo y un comerciante ladino le habían advertido que su reclamo del usufructo de la tierra, basado en que su padre había trabajado en ella, no se sostendría ante un tribunal de justicia nacional. De ahí que aceptara la parcelación tal y como la habían convenido otros parientes del patrimonio.

Desde mediados de los años sesenta, han surgido serios problemas sobre derechos de residencia en el patrimonio de los antepasados y en relación con la amplia casa ancestral que está en el pueblo. Simón Diego afirma que el sitio actual de su casa, así como 10 cuerdas que la rodean le fueron otorgadas por Manuel Gregorio, un hombre que no estaba directamente relacionado con Santiago Diego, el antepasado original, pero que residía en el patrimonio y fue muy poderoso en la primera parte de este siglo.

En la época de la disputa por la parcela 1 en 1961, esta tierra de residencia fue ocupada por Ramírez y Lucas Diego, quienes alegaban que cualquier heredero del patrimonio tenía derecho a construir su casa allí. Los hijos de ambos construyeron poco después sus casas en esta tierra que Simón reclama como suya y que desea dar posteriormente a sus hijos para que vivan en ella. Asimismo, uno de los hijos de Lucas Diego contrajo matrimonio con una hija huérfana de Ramírez Diego y, por eso, éste último ha apoyado al primero en sus reclamos relacionados con la tierra de residencia. Problemas similares han surgido respecto a los derechos de uso de la casa ancestral que está en el pueblo, por lo que Simón regresaba a la aldea por la noche los fines de semana y durante la fiesta, para no tener dificultades con sus parientes antagónicos.

Vale la pena hacer dos observaciones generales al examinar estas disputas. Primero, el poder de Ramírez Diego en asuntos municipales desde 1945 juega un papel importante en estos conflictos. En parte, el argumento sobre el patrimonio de Mok'lil tiene que ver con el clientelismo político en el sentido que a

Cristóbal Gómez se le otorgaron derechos sobre tierras a cambio de sus servicios para convencer a la gente de que votara por el candidato a alcalde municipal de Ramírez. Igualmente, Lucas Diego y sus hermanos han sido aliados de Ramírez a través de nexos de parentesco, matrimonio y compadrazgo y dos de ellos han actuado como caporales suyos, llevando cuadrillas de trabajadores a la costa. Estas diferentes coaliciones de poder en el grupo ancestral, así como la influencia de Ramírez a nivel municipal y regional, han incidido en contra de los intereses de Simón Diego y a veces de los de Deleón Pedro. A pesar de ésto, ambos hombres siguen siendo aliados de Ramírez en política municipal, y votan y apoyan a sus candidatos en las elecciones municipales.

En segundo lugar, las relaciones políticas de Ramírez Diego han permitido que los miembros del linaje, y en especial sus hermanos e hijos, obtengan oportunidades económicas y tierra fuera del patrimonio ancestral. Durante el período de la Ley Agraria, los miembros de este patrimonio reclamaron más parcelas municipales que cualquier otra familia de Santa Eulalia. Cuando las comisiones municipales encuentran tierra sin título en alguna disputa por tierras, es común que Ramírez envíe a Quetzaltenango a miembros de la familia a registrar la tierra a nombre de su hermano o en el suyo propio. El y sus hermanos han comprado varias parcelas en tierra caliente y en la actualidad poseen una vasta propiedad sin explotar en la región de Ixcán. También es un agente de contratación de una finca de la costa, sus hijos han ocupado varios cargos municipales, muchos de sus parientes han obtenido trabajo como trabajadores de caminos y empleados públicos y varios jóvenes han recibido becas en escuelas mayas gracias a sus contactos políticos. La familia busca, pues, nuevas oportunidades económicas que no están disponibles en el patrimonio ancestral, a medida que su poder se estabiliza a nivel municipal.

Dado el prestigio económico y político de la familia Ramírez y Diego, muchas de las disputas en torno a las tierras ancestrales parecen simples juegos. El problema real para Ramírez y sus hermanos no ha sido cómo preservar su tierra ancestral, sino cómo crear coaliciones políticas que puedan apoyar su posición de poder fuera del dominio familiar. En otras palabras, la continuidad y el carácter corporativo se empiezan a centrar en el poder, cuya base es regional y nacional (puesto que representan partidos políticos nacionales), y no en la tierra, que en este caso

es un asunto esencialmente local y familiar.

Otros patrimonios ancestrales en Nancultac están viviendo la misma clase de conflictos que las que se han descrito aquí. Se usan principios de sucesión diferentes para argumentar contrarreclamos y derechos sobre tierras; las disputas se resuelven, por lo menos temporalmente, convocando a la comunidad a algún tipo de reunión o llegando a algún acuerdo en el juzgado local; los parientes se hallan aliados a unos y en conflicto con otros. No obstante, es usual que por alguna razón (como problemas de títulos o carencia de dinero) los hombres no lleven estos casos ante los tribunales de justicia nacionales. El caso del patrimonio de Santiago Diego es, sin embargo, bastante distinto del de otros patrimonios que tienen conflictos de tierras. En este caso, los hombres se cuentan entre los más poderosos de Santa Eulalia y han podido usar sus posiciones de poder individual y familiar para obtener tierras y ventajas económicas, de las que no dispone el agricultor de subsistencia típico que carece de influencia. Por eso, aunque discuten entre ellos por derechos sobre tierras ancestrales, estos hombres no temen perder la tierra y acabar irremisiblemente pobres y sin tierras.

Patrimonio No. 12: Una comisión municipal parcela el patrimonio de Miguel Matías

Miguel Matías murió en 1880, dejando dos hijos por nacimiento, Diego Matías y Pascual Matías, y un hijo huérfano, Gerónimo Sebastián. Sus tierras medían 500 cuerdas y estaban ubicadas en una sección extremadamente fértil de Nancultac, justo arriba del río Titzib'laq. En 1904, Diego Matías, el hijo mayor, tituló el patrimonio ancestral y designó parcelas para su hermano de sangre y su hermano adoptivo, tal como lo había ordenado su padre antes de su muerte. Diego Matías murió en 1940 sin herederos y el título pasó a manos de su esposa ya mayor, María Jacinto. Su hermano Pascual Matías tampoco tenía descendientes, por lo que el patrimonio de tierras pasó a los herederos de Gerónimo, quien se había casado dos veces y tenía varios hijos. Entre 1940 y 1967 se desataron varias disputas entre los herederos de Gerónimo Sebastián y, en 1967, una comisión municipal parceló el patrimonio, dándole a cada heredero un documento municipal por separado. La parcelación del patrimonio de 500 cuerdas se hizo como sigue:

Parcela 1: 50 cuerdas para María Ramírez, segunda esposa de Gerónimo Sebastián.

Parcela 2: 50 cuerdas para Francisco Ramírez, hijo de Gerónimo Sebastián y María Ramírez, antes residente del pueblo.

Parcela 3: 50 cuerdas para Diego Ramírez, hijo de Gerónimo Sebastián y María Ramírez.

Parcela 4: 50 cuerdas para Candelaria Ramírez, hija de Gerónimo Sebastián y María Ramírez.

Parcela 5: 50 cuerdas para Marcos Ramírez, hijo de Gerónimo Sebastián y María Ramírez, residente de la aldea de Pet.

Parcela 6: 50 cuerdas para Isabel Ramírez, hija de Gerónimo Sebastián y María Ramírez.

Parcela 7: 50 cuerdas para José Ramírez, hijo de Gerónimo Sebastián y María Ramírez.

Parcela 8: 50 cuerdas para María Sebastián, hija de Gerónimo Sebastián y Eulalia Juan, primera esposa de Gerónimo Sebastián.

Parcela 9: 50 cuerdas para Tomás Sebastián, hijo de Gerónimo Sebastián y Eulalia Juan.

Parcela 10: 50 cuerdas para los cuatro hijos de Mateo Sebastián (Gerónimo, Marcos, Diego y Toledo Sebastián), hijo mayor de Gerónimo Sebastián y Eulalia Juan, quien murió en 1942; estos cuatro herederos parcelaron posteriormente su parte, reclamando cada uno 12 1/2 cuerdas.

Un mapa del patrimonio 12 después de esta parcelación se vería como un tablero de damas con 10 lotes de 50 cuerdas cada uno. La parcelación que realizó una comisión municipal, se llevó a cabo de manera simple: a la primera generación de descendientes de Gerónimo Sebastián, a través de sus dos esposas e incluyendo a María Ramírez (su segunda esposa todavía viva), se le dieron parcelas de igual tamaño. Todas las parcelas medían 50 cuerdas, eran 10 en total y se distribuyeron equitativamente a herederos hombres y mujeres, fueran o no residentes del patrimonio. Aunque este procedimiento puede parecer complejo, se hizo de acuerdo a las normas generales del derecho

sucesorio nacional en el sentido de que la tierra debe parcelarse bilateral y equitativamente en los casos en que no exista testamento.

Sin embargo, la sencillez de la parcelación es secundaria en relación con la compleja serie de factores que generaron la disputa por la tierra y que, ineludiblemente, llevaron a los herederos a buscar la intervención de la corporación municipal para la parcelación del patrimonio. Cuando Diego Matías, el poseedor original del título, era un hombre influyente, intentó garantizar que todos sus herederos tuvieran derechos iguales sobre la tierra. Sentía especial afecto por Mateo Sebastián, el hijo mayor de Gerónimo Sebastián, y se daba cuenta de que algún día su derecho sobre la tierra podía estar en peligro porque su padre era huérfano. Con la muerte de Diego Matías en 1940, dos años después de la muerte de Gerónimo Sebastián, no quedó nadie en el patrimonio que mandara, controlara y administrara y las disputas se hicieron más frecuentes.

Estas disputas empezaron cuando María Jacinto, la viuda de Diego Matías, ciega en esa época, decidió vender el título de propiedad que poseía. Alguien le aconsejó vender la tierra, pero había varias dudas respecto a la legalidad del título y a si su esposo era o no el propietario legal de la tierra. Según parece, los hijos de Gerónimo Sebastián y en especial el mayor, Mateo Sebastián, la convencieron de no vender el título, prometiéndole a cambio mantenerla en su vejez. Los hijos de Mateo Sebastián afirman que su padre cumplió su promesa y pagó los gastos de los funerales de Diego Matías y María Jacinto. Por otro lado, también aseveran que María Ramírez y sus hijos rehusaron ayudar a la anciana e insistieron en que ellos y su padre abandonaran a la mujer a su suerte.

María Ramírez, la matriarca más vieja del patrimonio y segunda esposa de Gerónimo Sebastián, aduce una serie diferente de hechos. Afirma que al morir Diego Matías, ella adquirió el título de propiedad de su viuda por 2,000 pesos y que, por lo tanto, la tierra sólo le pertenece a ella y a sus hijos. Sostiene, además, que en la actualidad los hijos de la primera mujer de Gerónimo Sebastián, Eulalia Juan, son intrusos en el patrimonio, no tienen ningún derecho legal y deberían ser desalojados de la propiedad. Los hijos de la primera esposa de Gerónimo Sebastián, Eulalia Juan, rechazan estas afirmaciones como simples mentiras y en una ocasión Tomás Sebastián intentó robarse el título de propiedad de la casa de María Ramírez y fue multado por el juzgado municipal.

Otro factor que motivó la disputa ha sido una variedad de conflictos religiosos desde mediados de los años cuarenta. Después de la muerte de Mateo Sebastián en 1945, su hermano menor, Tomás Sebastián, emigró a la costa con la primera esposa de Mateo Sebastián, Magdalena Pascual. Mientras estaba en la costa, se convirtió al protestantismo y regresó a la aldea a convencer a varios de los hijos de María Ramírez de que se convirtieran. Estas conversiones religiosas produjeron varios conflictos, entre los cuales están la quema de las cruces de los antepasados y la destrucción de una ruina sagrada en el patrimonio ancestral. En la década de los cincuenta, los hijos de Mateo Sebastián se convirtieron al catolicismo y los conflictos se volvieron más intensos. En 1969, uno de los hijos de Mateo Sebastián era catequista de la iglesia católica y dos de los hijos de María Ramírez eran pastores protestantes.

Cuando los pleitos por tierras se volvieron particularmente intensos en 1940 todos parecían estar confundidos. Los herederos no estaban seguros de parcelar el patrimonio porque no sabían si el título general de propiedad era válido. Algunos líderes políticos del pueblo les dijeron que sólo parcelaran el patrimonio con una comisión municipal porque el título original era de dudosa legalidad y en una disputa por tierras ante un tribunal de justicia nacional, cualquier vecino podía reclamar derechos sobre la tierra. Este argumento parece haber sido razonable porque el título a nombre de Diego Matías estaba fechado en 1904, un año antes de la distribución municipal de 1905. En todo caso, tal y como lo expresara uno de los herederos, la disputa por la tierra había provocado "una enfermedad en la familia".

Lo que de hecho llevó a la parcelación en 1967 fue que Francisco Ramírez, el hijo mayor de María Ramírez, quién vivió varios años en la propiedad de su suegro en el pueblo, deseaba regresar a las tierras ancestrales por la línea paterna, construir una casa y exigir tierra. Este también puede haber sido el caso de Marcos Ramírez, otro hijo de María Ramírez, quien durante algunos años vivió en el patrimonio ancestral, luego se fue a vivir con su suegro a Pet, pero mantuvo control sobre su patrimonio original.

Durante los procedimientos legales ante el juzgado, antes de la parcelación y el mismo día de la parcelación, se presentaron argumentos discrepantes. Una facción sostenía que el patrimonio debía dividirse en dos, entre los herederos de las dos esposas de Gerónimo Sebastián. Una segunda facción afirmaba que los herederos de la primera esposa tenían mas derechos sobre la tierra, mientras que otro grupo argumentaba que los herederos

de Mateo Sebastián (el hijo mayor y el más cercano sentimentalmente al poseedor del título Diego Matías) debían recibir la mayor parte. Una cuarta posición era que el patrimonio debía parcelarse equitativamente entre los doce herederos vivos, mientras que otra posición estaba en contra de otorgar derechos a las mujeres. La corporación municipal interpretó el caso conforme al derecho sucesorio nacional, distribuyendo partes iguales a cada uno de los hijos de Gerónimo Sebastián, sin tomar en cuenta si eran de su primera o segunda esposa, varones o mujeres, etcétera.

Aunque el patrimonio permanece tal como se parceló en 1967, los conflictos en torno a la tierra aún continúan. Aparentemente, después de la parcelación, todos los miembros de la familia acordaron retirar los papeles de la comisión municipal y testar el patrimonio con nuevos títulos ante un abogado de Huehuetenango. Supuestamente, sin embargo, a Marcos Ramírez, quien es un protestante bastante influyente en la localidad, un líder político protestante le aconsejó no hacerlo, lo que dividió a la familia en dos respecto al asunto. Todos estaban particularmente temerosos de que su propio título general fuera inválido y por eso convinieron en no llevar el caso a Huehuetenango.

Sin embargo, en 1968 la situación en el patrimonio tomó un curso diferente. Ahora Marcos Ramírez estaba a favor de llevar el caso ante los tribunales de Huehuetenango, basándose en que María Ramírez, su madre, le había comprado la tierra a María Jacinto y que los hijos de Eulalia Juan no tenían derechos. Al parecer, Marcos Ramírez estaba siguiendo los consejos de un rico comerciante protestante, que poco antes había expropiado a otro hombre en Nancultac, aduciendo que una mujer le había comprado el título de propiedad a su abuelo. Así, los papeles cambiaron y existía la posibilidad de que, en el futuro, lo que había empezado como una parcelación por las autoridades municipales locales se convirtiera en un caso ante los tribunales de justicia regionales. Los hijos de Mateo Sebastián temían que esto sucediera porque tenían poca tierra y carecían de dinero para pelear el caso ante los tribunales de Huehuetenango.

Los factores involucrados en este caso —ausencia de un anciano que controle las asignaciones de la herencia, facciones religiosas, problemas de orfandad, documentos de titulación defectuosos, reclamos de tierras hechos por viudas viejas e hijas jóvenes, consejos de líderes políticos locales, entre otros.—son típicos de otros casos en Santa Eulalia. También es interesante

señalar la tenue naturaleza de la resolución de conflictos y conciliación de disputas por tierras, que se originaron con el uso de las comisiones municipales. Los tribunales superiores de Huehuetenango están siempre disponibles para perpetuar un conflicto de tierras, resuelto temporalmente a través de la parcelación municipal, y esto puede explicar el hecho de que en Nancultac sólo tres casos permanecieran parcelados de esta manera en 1969.

PATRIMONIO NO. 25: UN CASO DE HERENCIA EN EL PATRIMONIO DE FELIPE GONZÁLEZ PRESENTADO ANTE LOS TRIBUNALES DE JUSTICIA NACIONALES

Felipe González emigró de Comitán, Chiapas a principios del siglo XIX. Sus descendientes se asentaron en la aldea de Nancultac, en regiones de tierra caliente del municipio de Barillas y en una de las aldeas de San Pedro Soloma. Casi ocho generaciones separan a Felipe González de sus herederos actuales en Nancultac. Estas personas tienen vínculos por la línea paterna, a través de parientes femeninos, por medio de matrimonios y por orfandad. Aunque algunas personas no han podido probar vínculos que se remonten a un antepasado común, se les considera parientes por residencia. En total 24 familias residen en el patrimonio, conformando 8 subgrupos distintos dentro del mismo linaje.

En 1905, Tomás González y Rafael Alonzo registraron con título el patrimonio ancestral. Este mide 30 por 66 por 34 por 50 cuerdas, un tamaño sumamente grande en comparación con otros patrimonios ancestrales, y todavía era fértil en 1969. Los dos reclamantes del título estaban vinculados por nexos de compadrazgo y no por parentesco biológico. Tomás González, el más poderoso de los dos y directamente relacionado con Felipe González, controló el título hasta su muerte en 1920, después de la cual éste pasó a manos de un hijo huérfano, Juan Tomás. Este último también formó nexos de compadrazgo con Rafael Alonzo y ambos controlaron juntos el patrimonio durante el transcurso de este siglo, garantizando la celebración de costumbres en honor a los antepasados, así como que los reclamantes del patrimonio vivieran juntos y en paz. Rafael Alonzo murió en 1956 y Juan Tomás en 1960. Después de sus muertes surgieron problemas en el patrimonio ancestral que, a fines de los años sesenta, estaban en vías de resolverse ante los tribunales de Huehuetenango.

Para entender estos conflictos, es necesario mencionar a tres personas. Primero a Nicolás Juan, hijo de Juan Tomás, guardián del documento de titulación, catequista de la iglesia católica y líder de un comité agrario local de Barillas que había solicitado una finca nacional durante la época de la Ley Agraria. Después a Antonio Alonzo, nieto de Rafael Alonzo a través de una hija de éste, convertido al protestantismo y dueño de una parcela en una finca nacional en Nentón, que él y sus cuatro hijos habían solicitado en 1958; una hija de Nicolás Juan está casada con uno de los hijos de Antonio Alonzo. Finalmente es necesario mencionar a Bernabé Jacinto, esposo de una de las hermanas de Antonio Alonzo, un gran comerciante del pueblo y también protestante.

Desde mediados de los años cincuenta, Nicolás Juan ha estado en perpetuo conflicto con Antonio Alonzo y Bernabé Jacinto. La enemistad ha dividido en dos partidos antagónicos a las otras 22 familias del patrimonio y obligado a los herederos a buscar solución al conflicto a través de varias comisiones municipales y ante los tribunales de Huehuetenango. A simple vista, las diferencias religiosas entre las dos partes en conflicto parecen haber jugado un papel importante en generar la disputa por tierras, pero esta influencia ha sido indirecta. Nicolás Juan es católico y catequista, mientras que Antonio Alonzo y sus hijos son de los protestantes más importantes de la aldea. Sin embargo, uno de los hermanos de Nicolás Juan también es protestante y en las últimas disputas estuvo de su lado y no de parte de los Alonzo, quienes lo convencieron que se convirtiera. El aspecto religioso parece importante por Bernabé Jacinto, quien tiene relación con una poderosa facción política protestante del pueblo. Nicolás Juan ha contrarrestado este poder, aliándose a una facción política católica (la familia de Ramírez Diego antes mencionada) y utilizando las relaciones políticas que entabló en Huehuetenango como líder del comité agrario de Barillas. En todo caso, ambas partes cuentan con importantes vínculos políticos que cada una ha aprovechado en esta disputa.

El conflicto inicial parece haber surgido en la época de la muerte de Rafael Alonzo en 1956. Antes de ese momento, él y Juan Tomás administraban el patrimonio y designaban las parcelas de tierra de los diferentes herederos. Sin embargo, el título permaneció en posesión de Juan Tomás y, cuando su padre murió, Antonio Alonzo proclamó que tenía derecho al control del mismo. Nicolás Juan, en representación de su padre, quien para entonces estaba viejo y ciego, rehusó ceder el título y

surgió una acalorada disputa. El caso fue presentado ante el juzgado y durante cierto tiempo las autoridades municipales mantuvieron el título en depósito. Nicolás Juan, no obstante, conservó el control del documento, argumentando que Antonio Alonzo no tenía derechos porque su padre, Rafael Alonzo, era un hijo bastardo relacionado con Felipe González sólo a través de una mujer, cuyas diversas uniones ilegales no se sostendrían ante la ley.

En 1960 se produjeron más conflictos cuando Candelaria Alonzo, esposa de Bernabé Jacinto, reclamó sus derechos sobre la tierra, argumentando que ella era hija de Rafael Alonzo y por lo tanto heredera legítima. Sus derechos fueron peleados por su esposo, quien había contratado trabajadores agrícolas para sembrar trigo en el patrimonio. Cuando los trabajadores llegaron, Nicolás Juan los enfrentó pistola en mano y se negó a dejarlos entrar a la propiedad. Más tarde en ese mismo año, Bernabé Jacinto envió durante la noche a un grupo de hombres en secreto, a cosechar una parcela de trigo sembrada por Nicolás Juan en represalia por lo anterior. Ambas partes presentaron cargos criminales ante el juzgado local y el caso fue remitido al juez de primera instancia de Huehuetenango. En esa época, Bernabé Jacinto se unió a su cuñado, Antonio Alonzo, para alegar que Nicolás Juan no tenía derechos sobre la tierra porque su padre era huérfano y no tenía nexos de parentesco con el reclamante original del título, Tomás González. El incidente se mantuvo sin resolver por los tribunales de Huehuetenango.

Durante la década de los sesenta se dieron más incidentes en torno a los derechos de residencia y construcción de viviendas. Originalmente, uno de los hijos de Nicolás Juan construyó su casa en terrenos reclamados por Bernabé Jacinto a través de su esposa y luego le siguió el hijo de Antonio Alonzo, quien construyó su casa en terrenos de Nicolás Juan. Cada parte quemó la casa de la otra y nuevamente fueron juzgadas de actos criminales por el juzgado local. Por último, las autoridades municipales decidieron que la única solución a los continuos conflictos era parcelar el patrimonio de acuerdo a la ley.

Así, la disputa ha seguido dos cursos. Por un lado, Bernabé Jacinto ha venido reclamando derechos sobre las tierras a través de su esposa y apoyando a su cuñado, Antonio Alonzo, en su afán de obtener el control del título de propiedad. Ambos se han opuesto directamente a Nicolás Juan, quien no está dispuesto a ceder el título ni a dar derechos de herencia a las mujeres. Por otro lado, los Alonzo también afirman que el reclamo de Nicolás

Juan es a través de nexos de orfandad y que por lo tanto debería ser desalojado del patrimonio. Este argumento se ha presentado ante los tribunales de Huehuetenango y servido de motivo para que otros grupos dentro del patrimonio se unan a Nicolás Juan por temor a ser desalojados y desheredados de manera similar.

Durante los seis años previos a esta investigación, parcelaron el patrimonio cuatro diferentes comisiones municipales y el juez de Huehuetenango deliberó sobre el caso en tres ocasiones. Cada parte contrató abogados de la capital departamental y afirmaba haber gastado hasta ese entonces 500 quetzales para financiar el caso. En dos ocasiones cada una de las partes también fue encarcelada en Huehuetenango. La falta de resolución del caso puede atribuirse en parte a que los argumentos cambiaron en los últimos cinco años y a que después de que las comisiones parcelaron el patrimonio, se dieron nuevos actos de usurpación de tierras. La mayoría de las decisiones de parte del juez de Huehuetenango tuvieron que ver con cargos criminales como el incendio de las viviendas o amenazas de muerte, dejando sin resolver el problema básico de la herencia. A pesar de que el juez continuamente les aconsejó a los herederos que testaran el patrimonio para poner fin a la controversia, éstos no habían podido llegar a un acuerdo para ejecutar este nuevo registro de la tierra.

En junio de 1969, Nicolás Juan fue llevado de nuevo ante el juzgado en Santa Eulalia, acusado de haber cosechado ilegalmente una parcela de trigo sembrada por Bernabé Jacinto. El alcalde municipal falló en su contra y lo obligó a trabajar durante 15 días limpiando las calles del pueblo y cuidando del jardín municipal. Nicolás estaba encolerizado y afirmaba que el alcalde, al igual que muchos otros antes que él, "habían vendido la ley". "Yo soy guatemalteco" gritó en el juzgado "y voy a pelear por mis tierras". Después de su sentencia de 15 días, se fue a Huehuetenango donde, por medio de relaciones políticas, obtuvo una audiencia con el juez y contrató a un abogado para preparar una serie de documentos que se presentarían en contra de las partes opuestas. En el autobús de regreso a Santa Eulalia, se encontró con Bernabé Jacinto, quien regresaba de Quetzaltenango donde había comprado una gran cantidad de artículos comerciales. Cuando el autobús llegó a Santa Eulalia tarde en la noche, algunos de los paquetes de Bernabé Jacinto habían desaparecido de la parrilla del autobús y éste acusó a Nicolás Juan. Al día siguiente, Nicolás Juan compareció otra vez ante el juzgado de Santa Eulalia, acusado en esta ocasión de una

acción tan seria como era el robo, y ya no por usurpación de tierras como en el pasado. El conflicto de tierras continuaba, pues, en el patrimonio de Felipe González hasta 1969 y los problemas relacionados con la transferencia de herencias seguían sin resolverse.

Las características generales de este caso son variadas: separación genealógica y crecimiento demográfico, ausencia de control administrativo del patrimonio después de la muerte de los poseedores originales del título, confusión respecto a los derechos de las mujeres y respecto al control legítimo del título, ambigüedad en la escritura y transferencia de títulos, disputas por derechos de construcción de viviendas y utilización de la tierra, conocimiento de procedimientos judiciales nacionales adquirido al solicitar parcelas de fincas nacionales, utilización de nexos políticos y religiosos en una disputa familiar por la tierra, así como orgullo y disposición generales de mantener vigente un pleito una vez que éste ha empezado.

Sin embargo, hay un rasgo común que caracteriza a otros casos de patrimonios que se han presentado ante los tribunales de justicia nacionales. En la mayoría de estos patrimonios, los casos permanecen sin resolverse por la complejidad de los problemas de herencias. Por lo general, la cantidad de herederos que reclaman es tan grande —y las diferencias entre ellos suelen ser tan vastas—, que es imposible testar un patrimonio y acabar con problemas de herencias más allá de cierto período de tiempo. Sólo en uno de los cinco casos que se incluyen en esta categoría de patrimonio, los herederos han podido presentarse ante abogados para testar sus tierras ancestrales y volver a registrarlas legalmente a su nombre. En los otros cuatro, como en el caso antes presentado, el conflicto permanece latente y sin una solución definitiva.

Patrimonio No. 23: La legislación nacional y el desheredamiento de tierra de miembros del linaje del patrimonio de Sebastián Pablo

A principios de este siglo, Sebastián Pablo era uno de los q'anjob'ales más poderosos de Santa Eulalia. Como miembro de la asamblea de principales tenía mucha influencia en el nombramiento de las autoridades civiles y religiosas. Los registros municipales indican que ocupó el cargo de alcalde

municipal en 1913 y 1930. También era un hombre culto, que había prestado servicio en el Ejército durante el régimen de Estrada Cabrera y a menudo representaba a la comunidad como intér-prete ante funcionarios políticos departamentales y nacionales. Cuando las tierras municipales fueron distribuidas en 1905, sirvió de secretario local, elaborando documentos y registrando la tierra en la Propiedad Inmueble en Quetzaltenango. Alrededor de Sebastián Pablo se congregaron muchos seguidores políticos, varios de cuyos herederos lo reconocían, en la época de esta investigación, como el reclamante del título de su patrimonio ancestral.

Pascual Pablo, abuelo de Sebastián Pablo, también era un hombre rico que controlaba grandes extensiones de tierra en la sección norte de la aldea de Nancultac, que se utilizaban para que pastara el ganado. Cuando se instituyó la ley de titulación de tierras, Sebastián Pablo registró el patrimonio de su abuelo como una serie de parcelas y en común con otros parientes, amigos y compadres. Los patrimonios que siguen aparecen tal como fueron titulados entre 1905 y 1907.

Parcela 1: Nanwitz Nancultac, a nombre de Sebastián Pablo, Juan Gaspar, Esteban Pablo y Toledo Gaspar, mide 26 por 17 por 13 por 8 cuerdas.

Parcela 2: Pueblo, a nombre de Sebastián Pablo, mide 8 por 7 por 9 por 5 cuerdas.

Parcela 3: Sti'akal Nancultac, a nombre de Sebastián Pablo, Marcos Basilio y Esteban Pablo, mide 19 por 30 por 16 por 16 cuerdas.

Parcela 4: Yichan Nancultac, a nombre de Sebastián Pablo, Marcos Basilio y Esteban Pablo, mide 19 por 30 por 16 por 16 cuerdas.

Parcela 5: Jolomwitz Nancultac, a nombre de Sebastián Pablo, mide 20 por 18 por 10 por 16 cuerdas.

Parcela 6: Patb'ente' Nancultac, a nombre de Sebastián Pablo y Esteban Pablo, mide 16 por 30 por 11 por 8 cuerdas.

Durante las primeras décadas de este siglo, Sebastián Pablo también adquirió en la aldea otro lote de 200 cuerdas de un ladino que residía en Huehuetenango y, durante el régimen de Ubico, obtuvo una parcela municipal de 400 cuerdas de bosque

fronteriza con el municipio de San Rafael. En total, estas propiedades miden más de 2,000 cuerdas y son más extensas que cualquier otra propiedad ancestral de tierra fría del municipio.

Lo que efectivamente ocurrió en la época de titulación de estos patrimonios fue una maniobra económica y política muy sagaz, que evoca tipos similares de reacciones a la titulación de tierras que se habían producido en ciertas aldeas mayas de tierra caliente. Sabiendo que él no podía titular su tierra y temiendo que algún ladino usurpara alguna extensa región de bosques de la aldea, Sebastián Pablo se unió a otros mayas relacionados con él por nexos de parentesco, afinidad y compadrazgo, para titular estos patrimonios en común.

Si bien la mayoría de los patrimonios se titularon únicamente a su nombre, se acordó que todos compartirían el pago de registro de tierras y que los patrimonios se explotarían en común y serían de propiedad colectiva. En total había trece hombres involucrados en este acuerdo, seis de los cuales estaban relacionados con el antepasado original Pascual Pablo. En la década de los años treinta, cuando se instituyó un impuesto sobre la tierra conocido como el "tres por millar", todos lo pagaron y se mantuvieron en armonía a través de los años, compartiendo una casa colectiva en el pueblo, intercambiando hijas para casamientos, celebrando una fiesta en común por el Santo Santiago y manteniéndose bajo el mandato de Sebastián Pablo, quien designaba las parcelas a heredar y en general administraba el patrimonio. A fines de los años sesenta, habían 40 herederos que reclamaban estos patrimonios, 14 de los cuales habitaban el sitio de residencia principal en la parcela No.1 en Nanwitz Nancultac.

Cuando Sebastián Pablo murió en 1953, dejó dos hijos, Pedro y Mateo Pablo. Después de su muerte, surgieron varios problemas de sucesión que se sintetizan a continuación:

> Pedro Pablo, aunque sólo tenía 25 años en esa época, reclamó los títulos de propiedad de su padre y rehusó cederlos a otros residentes mayores del patrimonio.
>
> El hecho de que en el patrimonio hubiera exceso de tierra y ésta estuviera, por lo general, en barbecho o como bosque, llevó a muchos esposos y/o hijos a reclamar derechos de herencia de mujeres.
>
> Las medidas de los patrimonios eran imprecisas y en la

década de los cincuenta, varios vecinos empezaron a usurpar tierras que se creía habían sido registradas por Sebastián Pablo.

Ciertos herederos, que habían residido en el patrimonio durante varios años y sabían que los nombres de sus abuelos o padres no se mencionaban en los títulos, trataron de conseguir títulos supletorios, legitimados por las leyes agrarias nacionales a partir de la Constitución guatemalteca de 1945.

Pedro Pablo empezó a alquilar tierras de varias parcelas en contra de los deseos y requerimientos de todos los demás herederos.

Como resultado de estos factores, los conflictos de herencias se multiplicaron y las distintas partes involucradas se acogieron a las leyes nacionales. Pedro Pablo argumentaba que sólo los herederos de las personas mencionadas en los títulos tenían derechos sobre la tierra y que los demás no podían hacer reclamos legales. A él se unieron su hermano, Mateo Pablo, varios parientes por afinidad, relacionados con dos hermanas, y los hijos de un hermano de su padre (los hijos de Esteban Pablo mencionados en tres documentos de titulación). Los otros herederos, dirigidos por Andrés Gaspar, cuyo abuelo Toledo Gaspar se mencionaba en el título de la parcela No. 1, alegaban que el patrimonio debía testarse equitativamente entre los descendientes de los 13 reclamantes originales. Para respaldar esta posición, se utilizaron los recibos de los pagos de impuestos y la legitimidad de los acuerdos verbales consuetudinarios.

El caso ocupó a los juzgados local y regional durante diez años, entre 1953 y 1963. En muchas ocasiones, en época de cultivo o cosecha de milpa, los herederos peleaban con machetes en los campos. Nueve veces se giraron órdenes de captura en la capital departamental para encarcelar a los herederos y, en una ocasión, Pedro Pablo pasó seis meses en la cárcel de Huehuetenango, acusado de falsificar documentos de tierras y robar la casa de un vecino. Ambas partes afirman que el costo total de los procedimientos de los tribunales, abogados y sobornos ascendió a más de 1,000 quetzales durante este período. La mayoría de los herederos se comprometió a trabajar en la costa para poder pagar los gastos legales. Andrés Gaspar todavía estaba pagando la deuda en que incurrió antes de que se cerrara el caso

en 1963. "Con dinero", afirma, "no hay temor ante la ley en Huehuetenango y Quetzaltenango".

A pesar de los intentos de pelear el caso, de los sobornos y diversos contactos políticos con funcionarios judiciales a nivel local y regional de la parte contraria, el caso se decidió a favor de Pedro Pablo. Aparentemente, la decisión del juez de Huehuetenango fue simple: de acuerdo a la legislación nacional sólo aquellos que pudieran probar y establecer descendencia de personas mencionadas en los documentos de titulación tendrían derechos de herencia sobre la tierra.

Esto dejó las parcelas 2, 3, 5 y 6 exclusivamente en manos de Pedro Pablo, su hermano Mateo Pablo y los hijos del hermano de su padre, Esteban Pablo. La parcela 1, el área principal de residencia, y la 4, el área principal de cultivo, se parcelaron entre los herederos restantes (alrededor de 35). Estas dos últimas parcelas ya se han testado, mientras que en el caso de las otras cuatro, los herederos reales, que habían reclamado derechos en función de acuerdos verbales anteriores, fueron desalojados de sus tierras o le pagaban alquiler a Pedro Pablo por el derecho de utilizar la tierra. Los funcionarios municipales apoyaron la decisión del tribunal nacional a favor de Pedro Pablo, quien así tiene asegurada su posesión.

El patrimonio No. 21, el único de la aldea en el que una decisión basada en la legislación nacional ha resultado en desheredamiento, fue asimismo resultado de la interpretación de los títulos de tierra y el derrumbamiento de acuerdos verbales consuetudinarios que le daban derechos sobre la tierra a personas cuyos antepasados no estaban mencionados en los documentos de titulación. En este patrimonio, sin embargo, los conflictos familiares fueron más intensos que en el No. 23: varias casas fueron quemadas, dos parientes asesinados y la policía nacional fue enviada a la aldea para restaurar el orden público. Después de la decisión de la corte, 13 personas fueron desalojadas del patrimonio, reubicándose en tierras reclamadas a través de madres o esposas, emigrando como mozos colonos a fincas de ladinos en Barillas, o asentándose como trabajadores sin tierras en las plantaciones de café de la bocacosta del Pacífico.

La gente de Santa Eulalia sigue hablando de ambos casos, aparentemente temerosa de que le pudiera suceder una situación similar de desheredamiento y expropiación si los estrictos principios del derecho sucesorio nacional se aplicaran a sus propios patrimonios ancestrales.

Durante las últimas dos décadas, los antropólogos sociales han adquirido clara conciencia de la importancia teórica de distinguir entre la manera en que los hombres formulan sus actos y el modo en que se comportan. En relación al caso de tenencia y herencia de la tierra, ha sido el antropólogo inglés Edmund R. Leach (1961) quien sostuvo firmemente esta posición en su estudio de tenencia de la tierra y parentesco en una aldea de Ceilán (Sri Lanka). Leach afirma que el parentesco es simplemente una ideología para argumentar derechos estáticos de residencia y tierra y es más bien secundario en relación con los patrones cambiantes de tenencia y herencia de la tierra que surgen a través del tiempo en patrimonios de tierra específicos.

En este capítulo, mi argumentación ha sido similar a la de Leach. Se han descrito seis estudios de caso representativos de tipos de transferencias de herencias y situaciones de conflicto en patrimonios ancestrales de Santa Eulalia. Las variaciones entre estos casos, en cuanto a reclamos de herencias, tipos de conflictos por herencias y modos de conciliación de disputas por tierras, son enormes. Esta variedad, sin embargo, es lo que da origen a la naturaleza flexible de la herencia en Santa Eulalia e inevitablemente permite que los hombres actúen. Cuando se considera a los hombres tal como argumentan y actúan en lo que respecta a la tierra (a través del tiempo, desde diferentes posiciones sociales y con diferentes motivos personales), los patrones de herencia se hacen evidentes para el investigador. Podría afirmar que son estos últimos, y no simplemente la regla de patrilinealidad, los que caracterizan el sistema de herencia como tal. Si sólo se consideraran las reglas consuetudinarias de la herencia, las relaciones humanas con la tierra se concebirían como estáticas en Santa Eulalia y sería imposible explicar el cambio social. Por el contrario, al describir los patrones de herencia tal como ocurren a través del tiempo en patrimonios ancestrales específicos, uno encuentra un sistema que sufre cambios y mutaciones y que se convierte en algo diferente de lo que era en el pasado.



Padre e hijo preparando la tierra para el cultivo. Fotografía de Shelton H. Davis

7

CONCLUSIÓN

"A pesar de las múltiples investigaciones detalladas sobre los patrones de herencia en períodos y lugares específicos", escribe Eric Wolf, "las causas subyacentes de estos patrones se entienden todavía de manera limitada" (1966:73). Wolf plantea que los patrones de herencia pueden resultar en parte de las distintas formas en que la legislación agraria nacional ha interferido en la "autonomía del campesinado", desde las relaciones específicas de los campesinos hasta el orden social más amplio (1966:77).

Al describir los sistemas agrícolas indígenas de Mesoamérica, Angel Palerm menciona un aspecto similar y escribe:

> La agricultura indígena está en un continuo estado de cambio, tanto en su posición respecto a la nación como en cuanto a su propia estructura y carácter. Al mismo tiempo que la agricultura indígena está siendo marginada en su conjunto, también está siendo integrada por partes y modificada en su totalidad por la sociedad nacional (1967:51).

Dado que los distintos modos en que los hombres trabajan la tierra (agricultura) y las maneras en que la tierra se transfiere (herencia) forman parte de un complejo campesino único, Wolf y Palerm expresan una posición teórica común respecto a la naturaleza de la sociedad campesina, su lugar dentro de un orden social más amplio y su modo de sufrir cambios.

El sistema de tenencia y herencia de la tierra existente en Santa Eulalia a fines de la década de los sesenta no era un sistema

cultural autónomo, como ya lo he señalado en esta investigación. Tampoco era una simple adaptación social a las exigencias del entorno físico. Por el contrario, las estructuras de tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia han emanado del orden social y político más amplio, la nación de Guatemala, del que forma parte el municipio. La historia de Guatemala como sociedad agraria, y no la tradición cultural particular de la comunidad, es la que da luz al investigador acerca de los aspectos legales y sociales de la tierra en Santa Eulalia. El hecho de que Santa Eulalia no se haya marginado, sino integrado al proceso agrario de la nación durante el siglo pasado, significa que la comunidad ha tenido que redefinir las relaciones de los hombres con la tierra, de los hombres entre sí y de la comunidad con una nación que interviene continuamente.

De ahí que el sistema de tenencia y herencia de la tierra que emerge de Santa Eulalia a fines de los años sesenta esté en proceso de adaptación y cambio. Un sistema inestable cuya estructura es diferente de la del pasado y cuyos patrones sólo se manifiestan en las maniobras de los hombres en la tierra a través del tiempo. Wolf afirma que:

> La existencia de un campesinado involucra no sólo una relación entre campesino y no campesino, sino un tipo de adaptación, una combinación de actitudes y actividades orientadas a apoyar al agricultor en su esfuerzo por mantenerse a sí mismo y a su clase dentro de un orden social que amenaza esa subsistencia (1966:17).

Consideremos este argumento con mayor detalle, intentando relacionar los datos de Santa Eulalia con el cuadro más amplio de los sistemas mayas de herencia y tenencia de la tierra en el altiplano en general. El principal hecho histórico que provocó cambios en las relaciones humanas con la tierra en Santa Eulalia fue la titulación y el registro de recursos de tierra a nivel nacional, después del período de Reforma de 1871 en Guatemala. La titulación de tierras cambió virtualmente el mapa social y ecológico de toda la región del noreste de Huehuetenango; se establecieron grandes latifundios de propietarios ladinos a lo largo de la frontera con México; varias aldeas de tierra caliente se convirtieron en comunidades indígenas corporativas cerradas; y en tierra fría el paisaje se llenó de pequeños minifundios mayas.

La investigación histórica que llevé a cabo en la oficina del catastro en la ciudad de Guatemala me lleva a creer que este

proceso de titulación de tierras, así como sus efectos en las estructuras agrarias sociales y de tenencia, se dio en todo el altiplano. La mayoría de las comunidades estudiadas por antropólogos estuvieron ciertamente involucradas en este proceso; es decir, las de los municipios que rodean el Lago de Atitlán, Chichicastenango, Momostenango, Todos Santos, Santiago Chimaltenango, Chinautla, Chajul y Nebaj en el Quiché, entre otras. De hecho, la titulación de tierras empezó en los departamentos de Quetzaltenango, Sololá, Chimaltenango y las Verapaces mucho antes que en Huehuetenango, donde la mayoría de tierras no se titularon sino hasta la primera parte de este siglo (Méndez Montenegro 1960:123-396).

Aunque varios estudios de comunidades mencionan que los indígenas poseen títulos de sus tierras, como comunidades y como propietarios individuales, ninguna investigación antropológica ha estudiado los efectos del proceso de titulación en las estructuras de tenencia y herencia. Con excepción del estudio de Wagley (1941) sobre Santiago Chimaltenango —y aun en este trabajo sólo en mínimo detalle—, la bibliografía antropológica por sí misma no basta para comprender los importantes efectos sociales y ecológicos (así como las ramificaciones) de la titulación de tierras sobre la estructura de las comunidades indígenas.

La ausencia de un análisis de esta índole, creo yo, puede atribuirse al hecho de que, aunque destaquen el valor de la historia en los capítulos introductorios de sus estudios de comunidad, los antropólogos rara vez toman en serio los factores históricos como variables explicativas. Si el argumento de este estudio es correcto y si los datos de Santa Eulalia son representativos, entonces el análisis histórico debe convertirse en parte esencial de la antropología social de Guatemala. Este enfoque histórico es razonable debido a dos factores: 1) porque en Guatemala existen datos históricos primarios excelentes para casi toda comunidad y región maya; y 2) porque las comunidades mayas no están aisladas, sino que se encuentran integradas a los procesos agrarios de Guatemala como nación.

Sin embargo, afirmar que la historia es esencial para comprender los sistemas indígenas de tenencia y herencia de la tierra, no implica que los antropólogos deban abandonar otras formas de explicación más características de su propia disciplina. Consideremos, por ejemplo, el planteamiento respecto a la clasificación de las tierras y a la ideología de la herencia que se desarrolló en el Capítulo 3. He argumentado que la tierra, más

que el parentesco, es el punto de partida lógico para un análisis de las prácticas de sucesión en una comunidad campesina como Santa Eulalia. Para formular esto de otro modo, el parentesco, es una categoría social vacía si se le considera aparte de las categorías legales concretas relacionadas con la tierra y de los grupos residenciales tal como existen en realidad. Si bien es cierto que este argumento no es original, puesto que ya está implícito en el estudio de Leach sobre Pul Eliya, en lo que sí se distinguen los datos de Santa Eulalia, sin embargo, es en la manera en que un acontecimiento histórico específico, la titulación de los recursos agrarios, condujo a la reestructuración de los sistemas de clasificación de tierras y de la ideología de la herencia en la comunidad.

Después de la titulación de tierras, los terrenos comunales adquirieron nuevos significados culturales. Surgieron categorías como arrendamiento y compra de tierras. Los grupos de parentesco cambiaron sus bases de referencia. Los derechos de herencia se definieron en función de la relación de descendencia real o ficticia que pudiera establecerse con las personas mencionadas en documentos de titulación escritos, y no con antepasados originales ritualmente importantes y genealógicamente distantes. Las herencias de mujeres, que se efectuaban indirectamente pero no eran reconocidas culturalmente en la ideología autóctona de la herencia, se volvieron comunes cuando la gente aceptó el derecho de sucesión nacional tal como lo define el código civil guatemalteco. Estos tipos de cambios complejos en el sistema de tenencia y herencia de la tierra en Santa Eulalia se han examinado a lo largo de este estudio. Lo que es importante resaltar aquí es que la ley agraria nacional reestructuró los modos en que los mayas clasificaban la tierra y que estas clasificaciones, a su vez, reflejaron cambios en la ideología de tenencia y herencia de la misma.

El estudio de sistemas de clasificación no es únicamente dominio de una antropología social de las sociedades tribales, sino también de comunidades campesinas influenciadas e integradas por la nación, como Santa Eulalia. De hecho, la universalidad de la propensión a clasificar que tiene el hombre es la que ha llevado a los antropólogos a estudiar este fenómeno. A pesar de esto, los estudios antropológicos de las comunidades mayas de Guatemala son sorprendentemente deficientes en cuanto al análisis de los sistemas de clasificación, en particular de los que están relacionados con la tierra. La etnografía de los

chorti' que realizó Wisdom en 1940 y la breve descripción de Jacaltenango hecha por La Farge y Byer en 1931, por ejemplo, son las únicas monografías que he encontrado que mencionan los términos autóctonos para "tierra". Los sistemas mayas de tenencia y herencia de la tierra, sin embargo, están representados y expresados en las formas en que la tierra se clasifica cultural y lingüísticamente.

Con categorías como herencia "patrilineal" y "bilateral", como lo he planteado en los Capítulos 3 y 4, no se puede describir estos sistemas como modelos culturales ideales ni como realidades sociales y legales realmente existentes. Es imposible, además, explicar estos sistemas de tenencia y herencia de la tierra sin un conocimiento de los efectos que la legislación agraria nacional ha tenido en las categorías locales de tierra. De ahí que sea en algún punto medio entre la historia y la antropología, donde el derecho escrito nacional se encuentra con las formas locales de clasificación de la tierra, donde los patrones indígenas de tenencia y herencia de la tierra se hacen más evidentes. El que los antropólogos que trabajan en Guatemala no hayan reconocido esto, en mi opinión, no se debe solamente a que no hayan tomado en cuenta la historia, sino también a su injustificable premura en aceptar las categorías académicas de su propia disciplina antes de analizar lo que la tierra, como fenómeno social y legal, significa para la gente que estudian.

La titulación de tierras no sólo reestructuró las maneras en que los mayas clasificaban la tierra, sino que también creó las condiciones iniciales para nuevas formas de conflictos agrarios. Es difícil saber a ciencia cierta si las disputas por tierras eran menos comunes antes del período de titulación de tierras, pero me inclino a pensar que éste era el caso. La evidencia histórica, como se refleja en los dos casos presentados en los Anexos 1 y 2, indica que los conflictos de tierras durante la Colonia y a principios de la época de la Independencia se producían generalmente entre comunidades mayas o entre éstas y las haciendas españolas invasoras. Estas eran esencialmente disputas por territorio, que se resolvían con mayor frecuencia ante organismos administrativos más que judiciales. Después del período de titulación de tierras, las disputas por tierras se llevaban ante los tribunales de justicia nacionales. Los métodos tradicionales de resolución de conflicto no se abandonaron, como podría sugerir la teoría de aculturación, pero se convirtieron en estrategias alternativas de que disponían los litigantes en casos

de disputas por tierras, a la par de los procedimientos judiciales nacionales. Sin embargo, los tipos de conflictos posteriores a la titulación de tierras fueron básicamente diferentes de los que se daban antes. En concreto, más que entre comunidades mayas estas disputas se daban al interior de las mismas. Estas disputas estaban relacionadas con derechos de uso de los recursos comunales, reclamos y contrareclamos de herencias, la legitimidad de los acuerdos verbales frente a documentos de titulación escritos, etcétera. Enfrentaron a los mayas entre sí, a pariente contra pariente y a vecino contra vecino en sus diversos intentos de establecer reclamos legítimos sobre las tierras y obtener el control de recursos agrarios escasos. En este sentido, al generar nuevas formas de conflictos agrarios, la titulación de tierras inició el proceso de divisiones políticas internas existentes en las comunidades mayas hasta fines de la década de los sesenta.

El planteamiento del párrafo anterior es un tanto diferente de la posición antropológica común, según la cual las divisiones políticas no surgieron en los municipios mayas del altiplano sino hasta que se produjeron cambios políticos nacionales en Guatemala después de 1945 (Adams, 1957). Mi hipótesis sería que la política en los municipios mayas locales es en gran medida una expresión de conflicto por la tierra. Por ejemplo, los períodos en que en Santa Eulalia las diferencias políticas y religiosas son más notorias son aquellos en que surgen pleitos sobre recursos agrarios familiares o comunales.

Los seguidores mayas de los líderes políticos de la comunidad, ven a éstos como intermediarios entre la comunidad local y las estructuras judiciales de la nación. Las redes políticas que rodean a estos hombres, que hacia adentro conectan a campesinos mayas desvalidos y hacia afuera van hasta quienes detentan el poder nacional, suelen activarse cuando la lucha por la tierra es más intensa. Sus facciones se desarrollan y luego se desploman en relación directa con la habilidad de estos líderes para influenciar el resultado de casos específicos de disputas por tierras. Los partidos políticos nacionales que ellos representan a nivel local son organizaciones endebles, que carecen de ideología y cambian constantemente de membresía. Como detentadores locales del poder, ellos conciben los partidos políticos como organizaciones nacionales convenientes, que en los conflictos de tierras ofrecen favores a cambio de votos en época de elecciones nacionales.

Desde esta perspectiva, la política local es una expresión de problemas de tenencia y herencia de la tierra y las facciones

políticas son esenciales para representar conflictos de tierra dentro de la comunidad. Mi planteamiento sería que los antecedentes históricos de este proceso yacen en la legislación posterior al período de Reforma de 1871 y no únicamente en los cambios políticos posteriores a la Revolución de 1944. Además, cuando se considera el conflicto de tierras como base del proceso político local, el antropólogo obtiene, por lo menos, una idea inicial de cómo puede explicarse el proceso de faccionalismo. Desafortunadamente, los antropólogos dedicados a Guatemala sólo han señalado que este faccionalismo existe actualmente en las comunidades mayas, sin dar el paso más arriesgado de conjeturar acerca de las causas de su origen, persistencia y cambio.

A manera de comentario final, consideremos brevemente las implicaciones de la titulación de la tierra para los patrones de utilización de tierras en comunidades mayas del altiplano. Una serie de informes sobre estructura agraria en siete países latinoamericanos, entre ellos Guatemala, proporciona excelentes datos económicos que apoyan la hipótesis de que los pequeños minifundios constituyen un tipo de operación agrícola improductivo y con poco sentido económico.

Los patrones de utilización de la tierra en estas propiedades, especialmente en países con población indígena numerosa como Guatemala, Perú y Ecuador, producen rendimientos muy bajos por unidad de trabajo y largos períodos de desempleo temporal. La tecnología es primitiva, el capital y los recursos crediticios son, por lo general, inexistentes y las utilidades que rinde la inversión agrícola, si se da, suelen ser insignificantes.

El crecimiento demográfico en las últimas décadas ha incrementado severamente la pobreza de estos propietarios de tierras, provocando al mismo tiempo la erosión y el deterioro ecológico de las tierras que habitan. Por lo general, como se concluye de estos informes, los minifundios son un obstáculo principal para el desarrollo económico y agrícola (Barraclough y Domike, 1966).

Aunque los datos de Guatemala le den fuerza, es preciso matizar la argumentación en sí (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola, 1965). En concreto, es necesario señalar dos elementos que sitúan los patrones de utilización de la tierra en el altiplano en una perspectiva histórica más razonable. Primero, después del período de titulación de la tierra, grandes latifundios adquiridos y registrados como propiedad por ladinos ocuparon tierras de clima caliente y templado tradicionalmente

cultivadas por mayas. Esto debilitó la relación ecológica que las comunidades mayas tenían con regiones templadas y calientes y las obligó a sobrexplotar las parcelas de tierra fría, para cuya titulación ellos si tenían los recursos y la capacidad necesarios.

En segundo lugar, la titulación de los recursos agrarios impuso restricciones sobre los límites del sistema de cultivos alternados, que tradicionalmente practicaban los agricultores mayas de maíz del altiplano, obligándolos a modificar sus patrimonios de tierra fría con formas más permanentes pero menos productivas de utilización de la tierra.

La subsiguiente sobreutilización y el uso improductivo de los recursos agrarios a raíz del crecimiento demográfico de las últimas décadas es, pues, resultado tanto de un proceso agrario nacional específico (el establecimiento de latifundios en tierras de clima caliente tradicionalmente cultivadas por mayas y la titulación de pequeñas parcelas de tierra fría), como de las técnicas consuetudinarias de utilización de tierras empleadas por los propios mayas. Sólo algunas comunidades del altiplano guatemalteco, como Panajachel, donde existían las mismas condiciones históricas pero la ecología era favorable, pudieron responder a esta amenaza nacional estableciendo cultivos permanentes e intensificando la utilización de la tierra. El caso de Santa Eulalia —donde la utilización de la tierra se volvió permanente pero la productividad decayó y la pobreza agraria aumentó debido a las condiciones ecológicas desfavorables— constituye una respuesta más representativa. De ahí que, para entender los patrones de uso de la tierra que existen actualmente en el altiplano de Guatemala, haya que mirar hacia adentro y examinar las tradiciones tecnológicas mayas, indígenas, así como ver los cambios agrarios nacionales que se dan afuera.

Angel Palerm, en el artículo antes citado, hace un señalamiento similar cuando escribe:

> Los problemas que plantean la naturaleza, estabilidad y productividad de los diversos sistemas de cultivo en Mesoamérica pueden y deben ser analizados en términos de las relaciones de los grupos indígenas con la sociedad nacional y de la predisposición de éstos a crear y desarrollar procesos de aculturación, integración y absorción por la sociedad nacional. La densidad demográfica y la concentración y tipo de asentamiento —tan estrechamente relacionados con la naturaleza del sistema de cultivo— también pueden estudiarse desde este punto de vista (1967: 38).

Se requeriría de otro trabajo de extensión similar a éste para tratar los aspectos económicos y ecológicos de los minifundios mayas, tal como se han examinado aquí en sus dimensiones sociales y legales. Por ahora baste señalar simplemente que las ideas generales de Palerm y los datos específicos de Santa Eulalia sugieren un modo de enfocarlos.



Anexo 1

Disputas por tierras entre San Sebastián Coatán y la hacienda San Antonio Tierra Negra

En 1768, los principales de San Sebastián Coatán dirigieron un memorial al Rey Carlos de España quejándose de que sus tierras y milpas de clima caliente estaban siendo destruidas por el ganado de la hacienda San Antonio Tierra Negra. Afirmaban que el dueño de la hacienda, un oficial militar de la Colonia, les había negado sus derechos tradicionales de pescar y recoger miel en el área. Citando ciertas secciones de las Leyes de Indias según las cuales era ilegal que pastara ganado cerca de las tierras comunales mayas, el Fiscal de la Real Audiencia le ordenó al alcalde mayor de Totonicapán que apoyara los reclamos indígenas y averiguara si el dueño de la hacienda realmente había violado sus derechos.

Entre 1768 y 1772, sin embargo, el enfrentamiento se intensificó porque los mayas de San Sebastián quemaron propiedad de la hacienda, robaron ganado y caballos y secuestraron a uno de los administradores de la hacienda. La paz se restauró temporalmente en el área entre 1772 y 1800, pero ya para esta época cinco haciendas controlaban más de 7,000 cabezas de ganado a lo largo de la región fronteriza. Cuando este ganado penetró en las milpas mayas, la gente de San Sebastián volvió a enojarse y, en mayo de 1800, envió un memorial al alcalde mayor de Ciudad Real, Chiapas quejándose de que sus derechos, proclamados en los decretos del siglo anterior, habían sido ignorados y violados flagrantemente.

No hubo respuesta de Ciudad Real y, entre 1800 y 1810, la gente de San Sebastián respondió a la situación a su manera: robaron ganado, quemaron la iglesia de la hacienda y, junto con 200 personas de San Mateo Ixtatán, se apoderaron de la hacienda y secuestraron a sus trabajadores. Un destacamento militar fue enviado para controlar la zona fronteriza y varios líderes

mayas de San Sebastián y San Mateo fueron encarcelados en Comitán, Chiapas.

En 1812, San Sebastián solicitó tierras a lo largo de la zona fronteriza al Gobierno colonial, pidiendo que se midieran sus ejidos y ofreciendo pagar el área en disputa cerca de la hacienda si esta se incluía como parte de su título municipal. El Gobierno colonial se negó a concederle el título a San Sebastián, argumentando que si recibían un patrimonio tan extenso, abandonarían las tierras frías para asentarse en tierra caliente y vivir, según lo expresara un funcionario, "como paganos, sin justicia secular ni ministerio de la Iglesia".

San Sebastián volvió a solicitar títulos para sus tierras en 1847, pero, lo mismo que antes, se le negaron. En 1900, con la legislación de la Reforma ya instituida, se le otorgó a la municipalidad un título sobre su patrimonio comunal, pero para esas fechas se habían establecido haciendas de ganado a lo largo de la frontera mexicana y el municipio quedó como un pequeño enclave de tierras dentro de los confines del altiplano de tierra fría. (AGCA, A3.15, leg. 2796, exp. 40.445, 1811; AST, paquete 19, No. 9, 1900)

Anexo 2

Disputas por tierras entre San Juan Ixcoy y San Pedro Soloma a causa de la definición de límites municipales

A principios del período colonial, los líderes de San Juan Ixcoy se presentaron ante funcionarios coloniales para definir los límites exactos de su patrimonio comunal. En 1606 habían surgido disputas con San Pedro Soloma a causa del límite municipal oriental, en el paraje de Pok, y en 1676 se produjeron conflictos cuando dos españoles propietarios de haciendas, empezaron a pastorear su ganado en el límite occidental con Chiantla. Se enviaron comisiones gubernamentales a medir el patrimonio comunal en ambas ocasiones, pero en cada caso se negaron títulos de tierras.

Durante los siglos XVIII y XIX prosiguieron las disputas por tierras entre los dos municipios. En 1842, los residentes de San Pedro Soloma quemaron una región boscosa en el paraje de Pok y una tercera comisión fue enviada a medir los límites entre los dos municipios. A pesar de repetidos viajes de los líderes de San Juan Ixcoy a la capital nacional, no se les concedieron los títulos que solicitaban.

En 1848, los mayas de San Pedro Soloma se alzaron en armas en contra de los de San Juan Ixcoy y hubo de enviarse un destacamento militar a la región, según afirmaba un comandante militar de Huehuetenango, para "asegurar que los indígenas no alteren la tranquilidad del departamento...y contener cualquier rebelión que intenten". A pesar de esto, la lucha por la tierra siguió siendo intensa, sobre todo cuando migraron los ladinos al área desde Chiantla y Huehuetenango.

En 1880, gente de San Juan Ixcoy fue acusada de matar treinta cerdos y varias cabezas de ganado del propietario de la hacienda, cuyas tierras estaban en el límite occidental del municipio. Doce años más tarde, en 1892, los mayas enviaron un memorial

al Gobierno republicano con varias quejas y solicitudes: la necesidad de financiar un maestro de escuela residente para los niños mayas del municipio; los excesos de un funcionario de San Pedro Soloma; obligaciones laborales en las fincas de café de la costa y usurpación de tierras por los ladinos en Chiantla y San Pedro Soloma.

Por último, en 1899 la comunidad maya se rebeló abiertamente, matando a 30 ladinos del pueblo, por lo que la reprimió un destacamento militar enviado para mantener el orden público. No fue sino hasta 1909 que el patrimonio comunal le fue cedido al municipio. Para esas fechas, sin embargo, muchos mayas de San Juan Ixcoy, huyendo de acusaciones de asesinato en su propio pueblo, habían emigrado a zonas de tierra caliente para asentarse con gente de Santa Eulalia en la aldea de Chojsunil.

Los intentos de los mayas de San Juan Ixcoy de obtener título legal sobre las tierras desde 1606 siempre habían resultado inútiles; por eso, en vez de seguir argumentando ante los tribunales nacionales, buscaron refugio en otras comunidades mayas como Santa Eulalia, que habían tenido más éxito en su lucha por obtener títulos de tierras comunales.
(AST, 1863; AST, paquete 30, No. 7, 1909; AGH, documentos de San Juan Ixcoy y San Pedro Soloma fechados en 1848, 1852, 1856, 1865, 1882, 1892; AGCA, leg. 5948, exp. 52.087, 1676)

Anexo 3

Un conflicto religioso en Santa Eulalia

Los verdaderos conflictos religiosos en la aldea ocurrieron mucho antes de la destrucción de la imagen de la Virgen de Fátima en 1963. A principios de la década de los cincuenta, llegaron a residir al pueblo sacerdotes católicos que empezaron a atacar frontalmente la religión tradicional, prohibiendo grandes festividades para los casamientos (así como el uso de marimbas y cohetes) e intentando convencer a los catequistas que quemaran las cruces sagradas que rodeaban el pueblo y estaban ubicadas en sus propios patrimonios ancestrales individuales. Cuatro catequistas se encargaron de quemar las cruces en la aldea y empezaron a destruir las cruces de sus propias agrupaciones ancestrales. Al principio el conflicto fue mínimo, dado que varias personas ya se habían convertido al catolicismo y que, gradualmente, se estaba volviendo costumbre reemplazar las cruces de los antepasados tradicionales por la imagen de un santo como símbolo de solidaridad del grupo residencial.

En varios patrimonios, sin embargo, las disputas religiosas se volvieron violentas cuando algunos se negaron a permitir que sus parientes quemaran cruces y los conflictos religiosos se convirtieron en disputas por tierras bastante intensas. Todos los catequistas estaban a favor de la sugerencia del sacerdote de quemar las cruces y no les preocupaba mucho echarse en contra a sus parientes o vecinos tradicionalistas. Cuando los catequistas empezaron a quemar cruces a lo largo de los caminos y en patrimonios donde no residían, se dieron fuertes conflictos y los tradicionalistas estuvieron sumamente enojados. Durante esta época, el sacerdote pidió a los catequistas que hicieran un censo en la aldea para averiguar el número de conversos católicos, cuánta gente seguía siendo "pagana" y quiénes eran los hombres más poderosos e influyentes entre los tradicionalistas. Uno de los catequistas por poco muere macheteado al intentar obtener esta información, y en varios patrimonios la gente no dejó entrar a los catequistas bajo amenazas de que los asesinaría si entraban a sus tierras. Los protestantes también empezaron a quemar

cruces en esta época y a menudo vejaban a los alcaldes rezadores, cuando éstos llevaban a cabo rituales o rondas de oración en la aldea.

Para comprender plenamente este período inicial de conversión y conflicto religioso, mis informantes católicos sostienen que deben considerarse otros dos aspectos. Primero, parece ser que a principios de la década de los cincuenta había dos facciones políticas en el municipio, una compuesta por una alianza entre dos líderes políticos católicos y otra conformada por una alianza entre el pastor de una secta protestante minoritaria y la familia tradicionalista más poderosa de la comunidad. Las diferencias políticas y religiosas estaban ligadas, y los dos partidos políticos representados en las elecciones municipales locales se dividían entre católicos, por un lado, y protestantes y tradicionalistas, por el otro.

El segundo aspecto que señalan es que durante este período los católicos habían tenido bastante éxito convenciendo a la gente de convertirse, lo que había provocado envidia entre los protestantes y tradicionalistas. Los protestantes, por ejemplo, aumentaron su propaganda de doctrina religiosa y, cada domingo, el líder político protestante y su hermano predicaban de sus Biblias recién traducidas al q'anjob'al frente a la iglesia y en el mercado. La población ladina permanecía ajena a estas disputas religiosas y no se involucró en estos conflictos hasta que los sacerdotes empezaron a apoyar los derechos de la mayoría maya. Ante esto los ladinos tomaron partido por los protestantes y tradicionalistas, prestándoles su apoyo.

En 1958, una galería de paja se quemó hasta los cimientos frente a la capilla católica de la aldea. El incendio se desató en la noche y ocho o nueve católicos, encabezados por dos dirigentes políticos católicos, apagaron el fuego y se aseguraron de que la capilla no se quemara. No había pruebas de quién había cometido este acto, aunque los católicos estaban convencidos de que habían sido los "paganos" del otro lado de la aldea. Al día siguiente solicitaron que una comisión municipal viniera a la aldea para investigar el incidente, pero sin testigos no pudieron acusar a nadie de haber destruido la propiedad de la iglesia.

Unos meses después, creyendo que habían ganado la partida y dándose cuenta de que el alcalde ladino en funciones era un aliado político, los tradicionalistas empezaron a reconstruir las cruces de los caminos, destruidas anteriormente por los catequistas católicos. El hecho debe haber sido impresionante

porque los tradicionalistas lo llevaron a cabo durante el día, al son de tambor y flauta, y realizaron varios rituales cuando se acabaron de poner las cruces, mismas que construyeron con cemento en vez de madera, como era la costumbre. La reacción no se hizo esperar. Era cerca de la Semana Santa y en la tarde del sábado siguiente los católicos destruyeron estas cruces, provocando la cólera de los tradicionalistas, pero dejándolos sin poder actuar porque no estaban seguros de qué catequistas habían participado en el incidente. Los protestantes, sin embargo, se aprovecharon de la situación, señalando que ciertos catequistas católicos habían destruido las cruces, mientras que los católicos a su vez respondieron culpando a los protestantes. En otras palabras, la situación provocada por el conflicto religioso entre los tres grupos religiosos era muy tirante en esa época.

En 1963 el conflicto alcanzó su punto culminante cuando la imagen de la Virgen de Fátima, santa patrona de la aldea, fue sustraída de la capilla católica y destruida en la ribera de un río cercano. El incidente ocurrió un sábado por la noche; el domingo en la mañana un catequista de la aldea vio el resultado del acto de vandalismo y fue a avisar a los dos líderes políticos católicos. Reuniendo a un grupo de católicos, se fueron al río, vieron la imagen destruida de la virgen y se fueron al pueblo a avisarle al alcalde municipal y al sacerdote residente. Esa misma mañana se envió una comisión municipal para atestiguar el acto de vandalismo, se enviaron papeles y telegramas a la policía nacional de Huehuetenango y el sacerdote tomó fotografías del daño, como posible evidencia para un eventual caso ante los tribunales. El pueblo estaba en virtual estado de crisis, lo que llevó a la corporación municipal a decretar públicamente que todos los pleitos religiosos debían cesar, y al sacerdote a cerrar las puertas de la iglesia por una semana, en represalia contra tradicionalistas y católicos por igual.

Entretanto, los católicos revelaban que en la tarde del sábado anterior se había realizado una larga sesión en la casa del Santo Mundo (un tipo de profeta religioso que apareció en la aldea cuando la conversión religiosa se convirtió en una amenaza para los valores tradicionales) a la que habían asistido varios ancianos tradicionalistas, los adivinos más influyentes, el alcalde rezador y un grupo de hombres del municipio vecino de San Miguel Acatán. Según los católicos, el incidente se planeó en esta sesión a la que habían asistido más de cincuenta personas. Además, los católicos afirmaban que en las semanas anteriores los "paganos"

habían estado criticando a la Iglesia, insistiendo sobre todo en que la escuela parroquial de reciente construcción no era más que un intento más de los sacerdotes extranjeros de controlar el poder y la autoridad seculares en el municipio. Por último, se propagaron rumores de que los tradicionalistas estaban planeando quemar las capillas de otras aldeas en el futuro y que este incidente sólo era el primero de los muchos que seguirían.

Los católicos no estaban seguros de quiénes eran los verdaderos vándalos, aunque seguían convencidos de que eran los tradicionalistas y que había necesidad de llevar el caso a juicio. Sesionaron entre ellos y finalmente se hicieron acusaciones. Un hombre afirmaba que iba caminando a su milpa el domingo en la mañana y vio a los paganos en los cerros que rodean la aldea; otro decía que se había despertado temprano para acarrear leña y había visto entrar a la capilla a un grupo de paganos; mientras que un tercero sostenía que él había visto a un grupo de hombres usar machetes y palos para destrozar la santa imagen. En total los católicos hicieron varias denuncias falsas y por escrito se acusó de haber participado en el crimen a ocho personas, incluyendo a varios ancianos e influyentes líderes religiosos tradicionales. Sin embargo, el dirigente político tradicionalista tenía testigos que lo habían visto tocando la marimba en una fiesta la noche del incidente y por lo tanto nunca se vio directamente involucrado en el juicio.

Se presentó el documento a la corporación municipal de San Rafael la Independencia, donde el alcalde municipal era católico, y no en Santa Eulalia, donde el alcalde era un ladino hostil a los sacerdotes y miembro de un partido político diferente al de los dos dirigentes políticos católicos. Desde ahí, los ocho hombres fueron enviados a Huehuetenango y encarcelados por un período aproximado de tres meses. Ambas partes utilizaron abogados, los ocho hombres acusados pagaron fianza, y cada lado recibió apoyo de partidos políticos nacionales, pero finalmente se dejó en libertad a los hombres por falta de pruebas para declararlos culpables y dictarles sentencia. Después del incidente, muchos católicos argumentaron que se dejó libres a los tradicionalistas porque el presidente de la República había intervenido en el caso y convencido al juez de que decidiera en contra de sus intereses y a favor de sus enemigos.

Al parecer, todo el caso fue sostenido y pagado por uno de los líderes políticos católicos y sus hermanos. Durante la etapa inicial de los procedimientos del juicio, la mayoría de los

católicos, y sobre todo los catequistas, estaban lo suficientemente enojados como para brindar su apoyo, pero cuando se hizo necesario pagar abogados, gastos del juicio y sobornos, se desaparecieron del mapa y dejaron que el dirigente político, en colaboración con el sacerdote, peleara el caso por su cuenta. Este era un hombre relativamente rico, que obtenía ingresos como agente de contratación de fincas de café de la costa y que también tenía motivos políticos para querer que se declarara culpables a los tradicionalistas. Cuando los ocho acusados regresaron a Santa Eulalia, estaban particularmente enojados con este dirigente político, y con frecuencia le tiraban piedras en las calles del pueblo. Amenazaron con asesinarlo y en varias ocasiones lo maldijeron públicamente; además, en privado realizaron actos de brujería en su contra. Entretanto, los protestantes afirmaban que Dios era quien había destruido a la Virgen de Fátima y que los católicos debían perdonar a los tradicionalistas por su propia culpa y vergüenza. En junio del año siguiente, el sacerdote compró una nueva imagen de la virgen para la capilla de la aldea, y todas las noches había vigilantes frente a la capilla para garantizar que no volviera a suceder otro caso de vandalismo.

Referencias bibliográficas

Las fuentes históricas que se citan en el Capítulo 2 y en los Anexos 1 y 2 pueden encontrarse en los siguientes archivos:

AGG Archivo del Ministerio de Gobernación, Guatemala

AGH Archivo del Ministerio de Gobernación, Huehuetenango

AGCA Archivo General de Centro América, Guatemala (llamado Archivo Nacional del Gobierno cuando se realizó la presente investigatíon)

AST Archivo de la Sección de Tierras, Guatemala (hoy día ubicado en el Archivo General de Centro América, AGCA)

OSE Ordenanza, Alcaldes Rezadores, Santa Eulalia, Huehuetenango

OSMI Ordenanza, Alcaldes Rezadores, San Mateo Ixtatán, Huehuetenango

De primordial importancia para la investigación histórica de la titulación de tierras en otros municipios mayas del altiplano es el *Indice de los Expedientes del Archivo de la Sección de Tierras* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1944).

Adams, Richard N., editor

1957 *Political Changes in Guatemalan Indian Communities.* New Orleans, Middle American Research Institute, publicación No. 24.

Barclay, George W.

1958 *Techniques of Population Analysis.* New York, John Wiley and Sons, Inc.

Barraclough, Solon y Arthur L. Domike

1966 "Agrarian Structure in Seven Latin American Countries," en *Land Economics.* Volume XLII, 4:391-424.

Bloch, Marc

1953 *The Historian's Craft.* New York, Alfred A. Knopf, Inc.

1966 *French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics.* Berkeley, University of California Press.

Bunzel, Ruth

1952 *Chichicastenango: A Guatemalan Village.* New York, J. J. Augustin Company.

Comité de Vecinos

1968 *Santa Eulalia: Tierra de nuestros antepasados y esperanza para nuestros hijos.* Guatemala, Instituto Indigenista Nacional.

Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola

1965 *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola en Guatemala.* Washington, Unión Panamericana.

Dirección General de Cartografía de Guatemala

1962 *Diccionario geográfico de Guatemala.* Guatemala, tomo II.

Dirección General de Estadística de Guatemala

1966 *Censo de población de 1964.* Guatemala

Francis Gall, compilador

1976 *Diccionario geográfico de Guatemala.* Tipografía Nacional, Guatemala, tomo III.

Glass, David V. y D. E. C. Eversley, editores

1965 *Population in History.* London, E. Arnold.

Hernández Sifontes, Julio

1965 *Realidad jurídica del indígena guatemalteco.* Guatemala Editorial "José de Pineda Ibarra".

La Farge, Oliver

1931 *The Year Bearer's People.* New Orleans, Middle American Research series, publicación número 3.

1947 *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town.* Chicago, University of Chicago Press.

1994 *La costumbre en Santa Eulalia, Huehuetenango en 1932.* Rancho Palos Verdes, California, Yax Te' Press y Guatemala, Editorial Cholsamaj.

Leach, Edmund R.

1961 *Pul Eliya: A Villa in Ceylon.* Cambridge, Cambridge University Press.

Méndez Montenegro, Julio César

1960 *444 años de legislación agraria, 1513-1957.* Guatemala, Imprenta Universitaria.

Ministerio de Gobernación de Guatemala

1966 *Código Civil y exposición de motivos.* Guatemala.

Palerm, Angel

1967 "Agricultural Systems and Food Patterns" en *Social Anthropology,* Manning Nash, editor, *Handbook of Middle American Indians,* volumen 6, pp. 26-52. Austin, University of Texas Press.

Pineda de Mont, Manuel

1890 *Recopilación de leyes agrarias.* Guatemala, Tipografía "La Unión".

Recinos, Adrián

1954 *Monografía del departamento de Huehuetenango.* Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública.

Skinner-Klee, Jorge

1954 *Legislación indigenista de Guatemala.* México, Instituto Indigenista Interamericano.

Solís, Ignacio

1897 "Copia referente a la historia de la casa de la moneda de Guatemala y el desenvolvimiento económico". Guatemala, Biblioteca de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, manuscrito inédito.

1978-79 *Memorias de la Casa de Moneda de Guatemala y del desarrollo económico del país.* Prólogo y notas de Julio Castellanos Cambranes. Colección *Historia Económica de Guatemala,* 5 tomos en 6 volúmenes. Guatemala, Ministerio de Finanzas.

Solórzano F., Valentín

1963 *Evolución económica de Guatemala.* Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, publicación No. 28

Tax, Sol

1953 *Penny Capitalism.* Washington, Smithsonian Institute of Social Anthropology.

1964 *El capitalismo del centavo: una economía indígena de Guatemala.* 2 tomos. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. Tomo I, publicación No. 12 y tomo II, publicación No. 15.

________, editor

1968 *Los pueblos del lago de Atitlán.* Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, publicación No. 23.

Wagley, Charles

1941 *Economics of a Guatemalan Village.* Washington, D.C., American Anthropological Association, Memoir 58.

Wisdom, Charles

1940 *The Chorti Indians of Guatemala.* Chicago, University of Chicago Press.

Wolf, Eric R.

1956 "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico." *American Anthropologist,* vol. 58, No. 6 (December): 1065-1078.

1966 *Peasants.* New Jersey, Prentice-Hall, Inc.

Epílogo

Perspectiva histórica de la titulación de la tierra en la Sierra de los Cuchumatanes

W. George Lovell

En un estudio exhaustivo de la literatura, Lee Woodward señala, con cierta ironía, que solemos saber más de la historia de Guatemala durante el régimen español que después de la época colonial, sobre todo en lo que se refiere al siglo XIX.[1] A pesar de ser válida la observación de Woodward, los trabajos de Shelton H. Davis y de otros estudiosos permiten hacer una evaluación más sofisticada de los sucesos y condiciones de vida en el siglo XIX. La labor del propio Woodward se ha plasmado en un estudio que, a pesar de tener como enfoque primordial la carrera política de Rafael Carrera, esboza de hecho las normas culturales y sociales de Guatemala durante la primera mitad de siglo de su existencia como república independiente.[2]

* W. George Lovell es profesor de Geografía en la Queen's University de Kingston, Ontario, Canadá. Su interés por Guatemala empezó hace veinte años con su trabajo de doctorado sobre la Sierra de los Cuchumatanes, que dio origen a la monografía *Conquista y Cambio Cultural: La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821* (La Antigua Guatemala y South Woodstock, Vermont: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1990), una geografía histórica de la región durante el régimen colonial español. En *Historia General de Guatemala* (1993-1995), volúmenes 2, 3 y 4, también aparecen algunos ensayos suyos sobre la Sierra de los Cuchumatanes. Sus libros más recientes son *Demography and Empire: A Guide to the Population History of Spanish Central America*, 1500-1821 (Boulder: Westview Press, 1995), del cual es co-autor Christopher H. Lutz, y *A Beauty That Hurts: Life and Death in Guatemala* (Toronto: Between the Lines, 1995).

[1] Ralph Lee Woodward Jr., "The Historiography of Modern Central America since 1960", en *Hispanic American Historical Review* 67, 3 (1987): 461-96.

[2] Ralph Lee Woodward Jr., *Rafael Carrera the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871* (Athens: University of Georgia Press, 1993).

Asimismo, los años comprendidos entre 1821 y 1871 han atraído la atención de otro distinguido historiador, E. Bradford Burns.[3] Lo que Burns y Woodward nos dicen sobre las condiciones de la vida rural en Guatemala contrasta vívidamente con las descripciones de lo que tuvo lugar en el campo después de 1871, cuando prevalecieron los regímenes liberales sobre los conservadores. El conocimiento que tenemos de la vida rural a partir de 1871 se ha ampliado considerablemente gracias a la labor de tres estudiosos: David McCreery, David Stoll y John Watanabe, cuyos intereses investigativos, al igual que Davis, pertenecen a la tierra y temas relacionados en la Sierra de los Cuchumatanes.[4]

El ubicar el trabajo de Davis en un contexto más amplio exige primero hacer una revisión de la experiencia colonial en la Sierra de los Cuchumatanes, sobre todo en lo relacionado con la tierra y la tenencia de la misma. A ésta le seguirá una discusión de las fuerzas históricas en acción a nivel nacional y regional durante el siglo posterior a la Independencia y, por último, un escrutinio de los cambios desatados por estas fuerzas en las tres comunidades mayas aledañas a Santa Eulalia, a fin de establecer una base comparativa de análisis.

LA EXPERIENCIA COLONIAL

Murdo J. MacLeod argumenta en su decisivo estudio sobre la Centroamérica colonial que, al inicio, los españoles estaban más interesados en controlar la mano de obra nativa que la tierra.[5] Los españoles que llegaron a Guatemala eran ante todo

[3] Las obras de E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1980) y *Eadweard Muybridge in Guatemala, 1875: The Photographer as Social Recorder* (Berkeley: University of California Press, 1986), permiten obtener un panorama único de la vida en el siglo XIX.

[4] David McCreery, *Rural Guatemala, 1760-1940* (Stanford: Stanford University Press, 1994); David Stoll, *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1993); y John M. Watanabe, *Maya Saints and Souls in a Changing World* (Austin: University of Texas Press, 1992).

[5] Murdo J. MacLeod, *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720* (Berkeley: University of California Press, 1973).

negociantes que buscaban aprovecharse del trabajo de otros. El interés de conquistadores y colonizadores españoles en adquirir tierras empezó sólo después de que resultara infructuosa o insostenible con el tiempo su búsqueda de oro, plata o de algún cultivo del cual sacar provecho económico.[6] Esto fue, en efecto, lo que ocurrió en la Sierra de los Cuchumatanes donde, salvo unos cuantos títulos iniciales en el área de Huehuetenango, los españoles no empezaron a apropiarse de tierras seriamente sino hasta el siglo XVII. Esta tendencia continuó durante todo el siglo XVIII conforme los españoles que habían adquirido tierras, particularmente en las llanuras alpinas de los Altos de Chiantla, capitalizaban el potencial del páramo al criar ganado, sobre todo ovejas. Por primera vez en la historia, ahí podían explotarse para este fin tierras que eran excelentes pastizales, debido a la ausencia de animales de pastoreo en la economía precolombina. Así, como resultado de la participación de alrededor de media docena de prominentes compradores en diferentes transacciones, se establecieron haciendas como El Rosario y La Capellanía. Estas haciendas, propiedad de la familia Moscoso, eran en conjunto impresionantes desde cualquier punto de vista, con más de quince mil ovejas, ochocientas yeguas, cuatrocientas vacas y trescientos caballos.[7]

Sin embargo, los españoles no adquirieron tierras a expensas del despojo crónico de la población maya. Si bien es cierto que las comunidades nativas aledañas a las grandes haciendas (incluyendo Chiantla, Todos Santos y San Martín Cuchumatán) eran víctimas de usurpaciones, la mayoría mantuvo posesión de tierras que las autoridades españolas reconocieron como suyas durante todo el período colonial. Así ocurrió sobre todo en el extremo norte de la Sierra de los Cuchumatanes donde, además de las tierras de cultivo en las inmediaciones de sus pueblos, los agricultores mayas cultivaban parcelas en las tierras bajas, a cierta distancia de sus hogares en las tierras altas. Emigrar por temporadas de tierra fría para trabajar en sus ranchos en tierra

[6] Wendy Kramer, W. George Lovell y Christopher H. Lutz, "Fire in the Mountains: Juan de Espinar and the Indians of Huehuetenango", en David H. Thomas, editor, *Columbian Consequences: The Spanish Borderlands in Pan American Perspective* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1991), III: 263-282.

[7] W. George Lovell, *Conquista y cambio cultural: La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821* (La Antigua Guatemala y South Woodstock, Vermont: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1990), pp. 127-152.

templada o tierra caliente era una tradición milenaria en Santa Eulalia y también una característica de la vida colonial maya en San Sebastián Coatán, San Juan Cotzal, San Gaspar Chajul y San Mateo Ixtatán.[8] En sus escritos sobre los ranchos de Santa Eulalia a fines del siglo XVIII, el arzobispo Cortés y Larraz señalaba "confinan estas tierras que van a cultivar con los lacandones, y son muy fértiles".[9] Los ranchos en las tierras bajas producían no sólo buenas cosechas de maíz, sino que también los mayas extraían de ellas cacao, chile, algodón, caña de azúcar y abundantes frutos que no crecían en tierra fría. Ofrecían, además, amplias oportunidades de cazar y pescar, así como de recolectar miel.

Como consecuencia de estas idas y venidas entre los pueblos de las tierras altas y los ranchos de las tierras bajas, los límites de propiedad entre comunidades vecinas, que en estas partes eran variables y mal definidos tanto en papel como sobre el terreno, se volvieron borrosos o perdieron sentido. Asimismo, como consecuencia de este movimiento, las familias mayas se encontraron en una posición envidiable en el sentido de no tener que preocuparse como sus contrapartes más al sur de escasez de tierra cultivable, incluso cuando en los siglos XVIII y XIX los niveles de población empezaron a recuperarse de las crisis demográficas anteriores.[10] Sin embargo, el contrapeso de esta ventaja era el riesgo siempre presente de ataques de los lacandones, que podían terminar no sólo en el robo de cosechas o destrucción de propiedades, sino también en pérdida de vidas y secuestros. Las incursiones de los lacandones, de acuerdo al relato de La Farge, persistían ya entrado el siglo XIX, lo que se suma a la impresión de que en estos lugares se vivía definitivamente como si fuera la última frontera.[11]

[8] W. George Lovell, *Conquista y cambio cultural*, pp. 127-152

[9] Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala* Biblioteca "Goathemala", vol. 20, 2 tomos (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1958), II: 126.

[10] Véanse W. George Lovell, *Conquista y cambio cultural*, pp. 153-95 y "Las enfermedades del Viejo Mundo y la mortandad indígena: La viruela y el tabardillo en la Sierra de los Cuchumatanes, 1780-1810", en *Mesoamérica*, 16 (1988): 239-285.

[11] Oliver La Farge, *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pág. 68.

TRANSFORMACIONES EN EL SIGLO XIX

Lo que caracterizó el panorama político de Guatemala después de la independencia de España fueron los prolongados conflictos internos, entre conservadores y liberales, por asumir el control del gobierno. Aunque las diferencias entre los dos bandos eran numerosas, éstas se centraban en que los conservadores preferían mantener las instituciones heredadas de los españoles a fin de preservar el *status quo* colonial, mientras que los liberales, por el contrario, preferían crear un nuevo orden social y económico mediante el cual alcanzar el progreso, fomentando vínculos capitalistas con el mundo exterior. En términos del impacto ideológico en el modo de vida de los mayas, los conservadores representaban una continuación de la cultura de refugio, que había adquirido su forma en los tiempos de la Colonia. Los liberales, por su parte, significaban la asimilación de los mayas a un Estado ladino moderno, orientado hacia el exterior. El primero significaba cambios culturales mínimos en las comunidades; el segundo, una intensa interferencia externa que alteraría irrevocablemente su forma milenaria de vivir con la tierra.[12]

Los liberales dominaron la vida política entre 1823 y 1839, pero sus planes de reforma radical se vieron obstaculizados, a no ser revertidos, durante las tres décadas siguientes cuando Rafael Carrera, a la cabeza de los conservadores, asumió el poder después de un levantamiento popular. Individuo pragmático y sagaz, que llegó a ser conocido como el "protector del pueblo", Carrera anuló el trabajo de su antecesor liberal, Mariano Gálvez, convirtiéndose en paladín de un Estado estable y paternalista, cimentado en instituciones españoles restauradas.

No se puede evaluar aún con entera claridad hasta qué punto las comunidades mayas se beneficiaron directamente del programa político de Carrera. Woodward sostiene que "la

[12] Véanse Christopher H. Lutz y W. George Lovell, "Core and Periphery in Colonial Guatemala"; Ralph Lee Woodward, Jr. "Changes in Nineteenth-Century Guatemalan State and Its Indian Policies"; Carol A. Smith "Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis"; y David McCreery, "State Power, Indigenous Communities, and Land in Nineteenth-Century Guatemala, 1820-1920", en *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*, Carol A. Smith, editora (Austin: Univeristy of Texas Press, 1990), pp. 35-51, 52-71, 72-95 y 96-105, respectivamente.

política pro maya de Carrera protegió al pueblo maya de que se siguiera abusando de sus tierras y fuerza laboral durante la década de 1840". Acepta, sin embargo, que "después de 1840, la protección de Carrera empezó a disminuir, conforme sus vínculos con la élite guatemalteca se hacían más evidentes".[13] McCreery concuerda más con el razonamiento del finado Oliver La Farge, que sugirió hace algún tiempo que la vida de los mayas durante el régimen de Carrera "se vuelve una combinación tranquila; bien estabilizada, tiene la individualidad y redondez que distinguen una cultura, y su forma de evolución continua es crecer hacia afuera de sí misma y no como respuesta a presiones externas".[14]

McCreery afirma que los resultados de su investigación parecen respaldar los criterios de La Farge, y describe el programa de Carrera como un programa dentro del cual un "Estado frágil y acosado emitía leyes y decretos, pero era poca la atención efectiva que dispensaba a una población rural opuesta al pago de impuestos y cuyas tierras y mano de obra no eran de mucha utilidad para las élites ladinas". Sostiene además que las comunidades mayas estaban "más descuidadas que protegidas" por Carrera, perspectiva que permite colocar en la población indígena y no en el Estado el énfasis en la acción humana.[15]

Los liberales recuperaron el control político en 1871, seis años después de la muerte de Carrera. Así fue que durante la administración de Justo Rufino Barrios empezaron a realizar con fervor lo que no habían podido llevar a cabo cuatro décadas antes. El programa liberal que describe Burns significó "un regreso a la monocultura, reducción de la producción de alimentos para el consumo local, crecimiento de la deuda externa, trabajo forzoso, peonaje por deuda, aumento de los latifundios y mayor empobrecimiento para la mayoría".[16] La usurpación de tierras pertenecientes a los mayas y los abusos cometidos contra su mano

[13] Woodward, "Changes in Nineteenth-Century", en *Guatemalan Indians and the State*, Smith, editora, pág. 68.

[14] Oliver La Farge, "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures," en Clarence L. Hay et. al, *The Maya and their Neighbors* (New York: D. Appleton Century, 1940), pág. 291.

[15] McCreery, "State Power, Indigenous Communities, and Land", en *Guatemalan Indians and the State*, Smith, editora, pág. 101.

[16] Burns, *The Poverty of Progress*, pág. 106.

de obra fueron consecuencias inevitables de la visión de progreso de los liberales.

McCreery argumenta que Barrios y sus sucesores no "abolieron" ni "prohibieron" la propiedad comunitaria.[17] Lo que exigía la legislación liberal era que la tierra fuera formalmente declarada y, de ser posible, registrada no como propiedad colectiva sino individual. Aun cuando no se descartó la primera opción, la segunda era simplemente más aceptable, la elección correcta ideológicamente, la preferida. McCreery destaca que "debido a que el proceso de privatización de la propiedad descansaba en varios actos positivos e individuales, éste se desarrolló a un ritmo distinto en cada pueblo, dependiendo de las condiciones externas y de los dictados de las tradiciones y circunstancias de las comunidades".[18] Si bien los "actos positivos" de parte de las comunidades mayas no garantizaban de ninguna manera la titulación legal de la tierra, dejar de reclamar el derecho al título significaba exponerse a la confiscación y usurpación de sus tierras.

Aunque no se puede negar que las comunidades perdieron tierras, aún no se sabe con certeza la cantidad. Entre los estudiosos hay diversidad de opiniones: desde Robert Naylor, quien tenía la vaga impresión de que "no se podía discernir mayores cambios" en la vida de los mayas y de que ésta seguía siendo "una vida muy similar a la anterior"; hasta la versión más realista, a pesar de no estar documentada, de Carol Smith, quien afirma que las comunidades mayas "perdieron cerca de la mitad de las tierras que consideraron suyas durante el período colonial".[19] Lo anterior es clara manifestación de la necesidad de una investigación más sistemática como la realizada por Davis.

De recurso cultural, la tierra se transformó en recurso económico, de comunidad en mercancía, debido a la ambición de los liberales de capitalizar el potencial sin explotar de Guate-

[17] McCreery, "State Power, Indigenous Communities, and Land", en *Guatemalan Indians and the State*, Smith, editora, pág. 106.

[18] McCreery "Land, Labor, and Violence in Highland Guatemala: San Juan Ixcoy (Huehuetenango), 1893-1945", *The Americas* 45, 2 (1988): 240.

[19] Robert A. Naylor, "Guatemala: Indian Attitudes toward Land Tenure", *Journal of Inter-American Studies* 9, 4 (1967): 629 y Carol A. Smith, "Local History in Global Context: Social and Economic Transitions in Western Guatemala", *Comparative Studies in Society and History* 26, 2 (1984): 204.

mala como productor de café. La bocacosta del Pacífico y las tierras altas de las Verapaces, en particular ofrecían condiciones ideales para su cultivo. Las dos regiones habían permanecido relativamente libres del afán de encontrar un cultivo comercial lucrativo en la época colonial, durante la cual el cacao, la cochinilla y el añil habían disfrutado de ciclos cortos de prosperidad y penuria. Las inversiones de capital nacional y extranjero dieron origen al surgimiento del café como principal producto de exportación durante la segunda mitad del siglo XIX, posición que ha mantenido en la economía nacional desde el tiempo del presidente Barrios hasta el día de hoy.

La producción de café, cuya base son las plantaciones o fincas, requiere de trabajo intensivo como factor de producción, sobre todo en la época de cosecha. Por lo tanto, lo que mejor se ajusta a las necesidades de los productores de café es una fuerza de trabajo temporal, que proporciona mano de obra cuando se necesita y se puede prescindir de ella cuando no es necesaria.

En 1876, el presidente Barrios autorizó un anteproyecto de ley claramente coercitivo, conocido como *mandamiento*, que en 1894 dio lugar a la legalización del peonaje por deuda. Este perduró hasta bien entrado el siglo XX en Guatemala, cuando fue reemplazado por una ley contra la vagancia, por medio de la cual todas aquellas personas cuyas tierras fueran menores de lo estipulado, debían trabajar para otros como trabajadores asalariados durante una parte del año. Todos los que cultivaran 10 cuerdas o más, pero menos de las tres o cuatro manzanas requeridas para estar exentos de este tipo de impuesto, debían trabajar cien días; los que cultivaran menos de 10 cuerdas debían trabajar ciento cincuenta días.[20] En todo momento era necesario llevar consigo una libreta o cuaderno de identificación y era mejor que en el momento de inspección mostrara que se había cumplido con los días requeridos.

Con la llegada de los liberales al poder, las comunidades mayas de toda Guatemala tuvieron que enfrentarse al doble peligro de estar en la mira como mano de obra y ver sus tierras

[20] Véanse David McCreery, "Debt Servitude in Rural Guatemala, 1876-1936", en *Hispanic American Historical Review* 63, 4 (1983): 735-759 y *Rural Guatemala 1760-1940* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 316-322. Véase también Nathan L. Wheblen, *Guatemala: The Land and the People* (New Haven: Yale University Press, 1961), pp. 118-122.

convertidas en bienes económicos codiciados. Sin embargo, la huella que dejaron las prerrogativas de los liberales en la vida de las comunidades varía de región en región, incluso de lugar en lugar en una región. A continuación se discuten tres experiencias que ayudan a ubicar la de Santa Eulalia en un contexto comparativo.

SANTIAGO CHIMALTENANGO

Santiago Chimaltenango, o simplemente Chimbal para los residentes locales, es un municipio mam situado en la vertiente sur de la Sierra de los Cuchumatanes, en elevaciones que oscilan entre 1,400 aproximadamente y más de 2,700 metros sobre el nivel del mar. Al norte colinda con Concepción y Todos Santos Cuchumatán, al este con San Juan Atitán, al sur con Colotenango y al oeste con Colotenango y San Pedro Necta.

La producción comercial del café no empezó en Chimbal sino hasta mediados de siglo y sobre todo como una actividad de pequeños productores, a pesar de que la tierra templada en las áreas de menor elevación ofrece condiciones favorables para su cultivo. Charles Wagley, a quien debemos dos relatos etnográficos clásicos, estudió Chimbal en la década de 1930.[21] Cuarenta años después de su primera visita, Chimbal atrajo la atención de John Watanabe, otro antropólogo cuyo trabajo ha permitido adquirir cierta comprensión de algunos incidentes relacionados con la tierra en el siglo XIX.[22] Chimbal constituye un caso interesante. Si bien en términos del impacto global de las reformas liberales no se puede decir que sufrió las peores transformaciones, su experiencia enseña que algunas acciones emprendidas para reclamar títulos de propiedad provocaron contrademandas entre las comunidades vecinas, muchas veces con consecuencias nefastas.

[21] Charles Wagley, *Economics of a Guatemalan Village* (Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1941) y *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village* (Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1949).

[22] Véase Watanabe, *Maya Saints and Souls* y, del mismo autor, "Enduring Yet Ineffable Community in the Western Periphery of Guatemala", en *Guatemalan Indians and the State*, Smith, editora, pp. 183-204.

Watanabe cuenta que el 19 de mayo de 1879, representantes de Chimbal solicitaron al gobernador de Huehuetenango que les otorgara el título de propiedad de las tierras comunales de Chimbal. Esta solicitud fue presentada dos años después de que el gobierno de Barrios emitiera el Decreto 170, poniendo fin al sistema colonial de arrendamiento de tierras conocido como censo enfitéutico. Según éste, los residentes de las comunidades podían comprar derechos de usufructo de parcelas de tierra específicas, los que podían heredar, vender, subarrendar o intercambiar; sin embargo, el censo enfitéutico no permitía la transferencia legal de la tierra. El Decreto 170 estaba diseñado precisamente para eliminar este tipo de acuerdos.

La solicitud de Chimbal provocó la respuesta adversa de tres de sus vecinos: todos alegaban ser dueños de los terrenos reclamados por Chimbal. La primera comunidad en protestar fue la de San Juan Atitán; el 20 de junio declaraba que seis años atrás había presentado un reclamo por las tierras incluidas en la solicitud de Chimbal. En noviembre de 1879 le siguió San Pedro Necta, sosteniendo que la aldea llamada Niyá se encontraba dentro de los límites de su territorio y no en el de Chimbal. A su vez, San Martín Cuchumatán, que hoy en día forma parte del municipio de Todos Santos, alegaba tener jurisdicción sobre una aldea llamada Tajumuc, afirmando que su incorporación había ocurrido hacía mucho tiempo. Chimbal, por su parte impugnó las tres contrademandas y, en diciembre de 1879, solicitó se hiciera una medición para resolver este asunto.

La responsabilidad de la medición recayó en Juan María Ordóñez, a quien se le encomendó medir los terrenos designados como ejido y como baldíos. El primero era una parcela de tamaño normal, medía una legua cuadrada (16.6 kilómetros cuadrados) y estaba situado en los alrededores de la cabecera municipal; el segundo, una cantidad indefinida de tierras públicas, estaba más distante. Ordóñez efectuó la medición entre el 2 y el 17 de junio de 1880, y en el informe que presentó posteriormente, calculaba que el ejido de Chimbal tenía una extensión de 17.4 kilómetros cuadrados, y estaba rodeado de casi 54 kilómetros cuadrados de tierras baldías. Los terrenos que se disputaban San Pedro y San Martín —al parecer ya para ese entonces San Juan se había retirado del conflicto— estaban situados exclusivamente en tierras baldías.

Tres años después, al revisar el informe de Ordóñez, un funcionario de gobierno descubrió que Chimbal tenía acceso a

más tierras ejidales que las que se le habían adjudicado durante la Colonia y observó, asimismo, que el total de tierras baldías disputadas por San Pedro era de 25 kilómetros cuadrados. Así, aunque en el título municipal que se emitió finalmente el 10 de septiembre de 1891 se reconocían como tierras ejidales los 17.4 kilómetros cuadrados registrados en la medición de Ordóñez, a Chimbal sólo se le reconoció poco más de la mitad de las tierras, unos 29 kilómetros cuadrados declarados como tierras baldías. De manera que de setenta y un kilómetros cuadrados reclamados, Chimbal terminó con el título legal de 46. Watanabe calcula que de 25 kilómetros cuadrados perdidos en la disputa, San Pedro y San Martín recibieron una cantidad similar y la parte adjudicada a este último la absorbió Todos Santos Cuchumatán, cuando San Martín se convirtió en parte de su territorio municipal.

Puede ser que los intereses en juego en Chimbal fueran insignificantes en comparación con los de otras partes de Guatemala. Sin embargo, el episodio de la titulación es ilustrativo en tres aspectos. Primero, los enfrentamientos entre vecinos significaron el sometimiento a esa regla implacable del que conquista: divide y vencerás. Segundo, el viejo orden sería substituido por un nuevo orden en el que la tierra no sólo serviría para trabajarla, sino que se convertiría en una posesión. Tercero, representó el inicio del acomodamiento de los mayas al Estado ladino moderno. Watanabe lo expresa de la siguiente manera: "Al solicitar títulos legales —fueran estos municipales o individuales— para salvaguardar sus tierras y apelar a la autoridad del Estado, a fin de legimitar sus demandas, los chimaltecos renunciaron efectivamente a su soberanía sobre esas tierras".[23] Así, conforme el poder del Estado crecía se hacía necesario mayor acomodamiento.

NEBAJ

Nebaj, uno de los tres municipios ixiles situados en el límite oriental de la Sierra de los Cuchumatanes, abarca un territorio municipal cuya elevación oscila entre 1,400 y 3,000 metros sobre

[23] Watanabe, *Maya Saints and Souls*, pp. 170-71.

el nivel del mar. Al norte, colinda con Chajul y Santa Eulalia; al este, con Chajul, San Juan Cotzal y Cunén; al sur, con Sacapulas y Aguacatán; y al oeste, con Chiantla y San Juan Ixcoy. A principios de la década de 1940, Jackson Steward Lincoln estudió Nebaj y sus dos vecinos ixiles: Chajul y San Juan Cotzal; su muerte prematura, mientras se dedicaba al trabajo de campo en Guatemala, cortó en forma abrupta una prometedora carrera, a juzgar por sus notas publicadas póstumamente.[24] Asimismo, en la década de 1960, Benjamín Colby y Pierre van den Berghe sometieron a un escrutinio fructífero los tres municipios ixiles, centrando su investigación en las relaciones étnicas.[25]

A principios de la década de 1980, la región ixil se vio profundamente afectada por la guerra de contrainsurgencia, después de la cual David Stoll llevó a cabo una investigación minuciosa de las vicisitudes de la vida "entre dos fuegos", como dicen los sobrevivientes.[26] El trabajo de Stoll sobre el siglo XIX y principios del XX recurre en parte a la investigación documental llevada a cabo por Elaine Elliott.

Colby y van den Berghe, al igual que Stoll, utilizan profusamente el trabajo de Lincoln, al describir la manera como la economía cafetalera "abrió" la región ixil. Al parecer su atractivo inicial no se debió a la tierra sino a la mano de obra. La posibilidad de reclutar trabajadores temporales llevó a Nebaj a un tal Isaías Palacios, un español que llegó a principios de los años 1890 para ocupar el puesto de secretario municipal. Pronto se convirtió en el primer contratista de Nebaj, concediendo préstamos a cambio del compromiso de trabajar en las plantaciones de café. Palacios y otros agentes como él sellaban los contratos con la ayuda del licor que les proporcionaban a los mayas, manteniéndoles en una situación de endeudamiento y dependencia, y cultivando un patrón de comportamiento del cual era difícil escapar. Stoll evoca las palabras del arqueólogo irlandés-canadiense Robert Burkitt, quien durante su estancia

[24] Jackson Steward Lincoln, "An Ehtnological Study on the Ixil Indians of the Guatemala Highlands", *Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*, 1 (Chicago: University of Chicago, 1945).

[25] Benjamin N. Colby y Pierre L. van den Berghe, *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala* (Berkeley: University of California Press, 1969).

[26] Stoll, *Between Two Armies*, pág. 20.

en Nebaj en 1913 observó "un incesante ir y venir de contratistas y agentes de las plantaciones llevándose cuadrillas de indígenas a la costa del Pacífico".[27] Burkitt describió con franqueza y sin rodeos lo que vio:

> Hace algunos años, cuando visité Nebaj por primera vez, éste era un lugar diferente al de ahora...Llegué al lugar en un momento particularmente malo; la actividad de los agentes de las plantaciones estaba en su apogeo, repartiendo dinero, pagando por adelantado el trabajo, todos los indígenas podían comprar ron. En este país el negocio del ron y del café van de la mano automáticamente. Las plantaciones le adelantan dinero y el vendedor de ron se lo quita, así que el indígena se ve obligado de nuevo a trabajar. El trabajo conduce al ron y el ron conduce al trabajo...Solía pensar que Chichicastenango era el pueblo más borracho del país, pero ahora creo que es Nebaj. En Nebaj el ron arruinó mis planes; sé que existen dos sitios de ruinas a los cuales se puede llegar desde Nebaj, pero no pude hacer nada en ninguno de los dos. Ni siquiera pude ver uno de ellos. Los indígenas que debían llevarme jamás estuvieron sobrios.[28]

Lincoln, que también observó la relación entre el "negocio del ron" y el "negocio del café", reconoce que si bien "los indígenas acostumbraban beber en ocasiones ceremoniales", fueron los ladinos los que "incrementaron la cantidad y potencia del licor con el fin de enriquecerse".[29] En cierto momento Nebaj llegó a tener ochenta cantinas, lo que le da cierta credibilidad a Burkitt cuando afirma que allí los mayas se mantenían "borrachos día y noche".[30] Stoll le atribuye un papel clave en este aspecto a los ladinos que se trasladaron a Nebaj desde Malacatán, hoy en día Malacatancito, pueblo cercano a Huehuetenango. Según Stoll, éstos y otros ladinos, "mediante la venta de licor y los préstamos del dinero en efectivo necesario para emborracharse...despojaron a los ixiles de la mayor parte de las mejores tierras cultivables", pues después de que se concertaba algún acuerdo "su pronta

[27] Robert Burkitt, "Explorations in the Highlands of Western Guatemala", *The Museum Journal of the University of Pennsylvania* 21, 1 (1930): 58.

[28] Burkitt, "Explorations in the Highlands", pág. 58.

[29] Lincoln, "An Ethnological Study on the Ixil", pp. 75-76.

[30] Burkitt, "Explorations in the Highlands", pág. 58.

cancelación era la única forma de evitar que la casa o tierra ofrecida como garantía colateral pasara a otras manos".[31]

A la tierra perdida de esta manera se suman las tierras usurpadas durante el proceso de titulación. Cuando se emitió un título municipal de 388 caballerías para San Juan Cotzal en 1885, 180 fueron a dar a manos privadas, cantidad importante del total de tierra disponible.[32] Chajul recibió un título de 2,424 caballerías en 1900; 157 adicionales fueron asignadas a propietarios privados. Nebaj obtuvo 1,237 caballerías en 1903, con 87 tituladas como propiedad privada. La mayor parte de la tierra concedida a propietarios privados estaba ubicada en la zona más baja de tierra templada, a una altura adecuada para cultivar café o caña de azúcar. El extremo norte de la región ixil, Sotzil e Ilom en particular, sufrió severas pérdidas, conservando prácticamente sólo las tierras alrededor de los complejos residenciales. Las aldeas de Chel, Ixtupil y Sacsiguán, aunque no perdieron tanto, fueron despojadas de sus tierras más preciadas. El demandante cuyo nombre aparecía una y otra vez en las escrituras de propiedad era Lisandro Gordillo Galán, originario de México, quien ocupó el cargo de secretario municipal en Chajul en 1895, según consta en los registros.

Tal como lo señala Stoll: "La titulación de tierras no parece ser la forma más fácil de perderla, pero esa ha sido la experiencia de la población maya, ya que lo que puede titularse también puede ser enajenado".[33] Las irregularidades en lo que concierne a la propiedad y manejo de la tierra continuaron en la región ixil hasta bien entrado el siglo XX.

San Juan Ixcoy

San Juan Ixcoy es un municipio q'anjob'al situado en el corazón de la Sierra de los Cuchumatanes, en tierra fría casi en su totalidad, a una altura superior a 1,500 metros sobre el nivel del mar. La cabecera municipal está ubicada a 2,200 metros aproximadamente, en un valle estrecho drenado por el río San

[31] Stoll, *Between Two Armies*, pág. 33.

[32] Una caballería de tierra equivale aproximadamente a 45.4 hectáreas.

[33] Stoll, *Between Two Armies*, pág. 34.

Juan. Al norte colinda con Soloma y Santa Eulalia, al este con Nebaj, al sur con Chiantla y al oeste con Concepción y Todos Santos Cuchumatán. San Juan Ixcoy no ha recibido aún la atención que los estudiosos han dedicado a otras comunidades mayas. Es un lugar desolado y deprimente que los forasteros rehuyen, como si aún persistieran los recuerdos de la matanza de 1898, dándole a San Juan Ixcoy una reputación siniestra, incluso tomando en cuenta los niveles de violencia de la Guatemala contemporánea.

David McCreery escribió con admirable minuciosidad sobre lo que sucedió en 1898 en San Juan. Tal como lo relata, las disputas que se produjeron por la tierra no eran nada nuevo ahí, pues San Juan ya había estado involucrado en este tipo de litigios con Nebaj y Soloma durante el período colonial. Sin embargo, los problemas se exacerbaron con el advenimiento de las reformas liberales. McCreery señala, al igual que Davis, que debido a "las bases poco sólidas de los reclamos", la titulación no sólo era "compleja" y "cara", sino también "potencialmente peligrosa", siendo este un proceso legal "que las aldeas, en ausencia de una amenaza inminente, iniciaban con renuencia".[34]

San Juan se vio forzado a participar en procedimientos judiciales cuando los milicianos ladinos que integraban la reserva del Ejército en Chiantla, presentaron un reclamo de tierras en 1893. Representados por un tal Mariano García, los milicianos de Chiantla obtuvieron una atención favorable, escudándose en un lenguaje liberal en el que resaltaban el "progreso" y la "propiedad privada". Estas eran palabras claves que el gobierno oía con más simpatía que la solicitud presentada por San Juan, sobre la base de "títulos antiguos" y explotación de la tierra "desde tiempo inmemorial".[35] Al igual que ocurrió con Santa Eulalia, los reclamantes de Chiantla contaban con que el gobierno reconocía su labor de milicianos "como el principal instrumento de coerción y control del Estado en el área rural".[36] La tierra que estaba en juego en San Juan se situaba al sur de la cabecera municipal, en dirección a Chiantla. Esta tierra era parte de una asignación de 250 caballerías que San Juan reclamaba como suya exclusivamente.

[34] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 241.

[35] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 241.

[36] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 241.

Así pues, la reivindicación de San Juan provocó una tormenta de protestas no sólo provenientes de Chiantla, sino también de Soloma y Nebaj. A fin de adelantar su caso, los dirigentes de San Juan buscaron los servicios de un ingeniero, a quien contrataron para efectuar una medición que le pagarían con mano de obra. Por medio de un contrato con el agente Fredrich Koch, se convino que los hombres de San Juan trabajarían en una finca llamada Buenos Aires "a cambio del pago de los costos de medición de tierras, que se harían a través de la finca".[37] Como garantía colateral se le ofreció a Koch los "títulos antiguos" de San Juan, así como otra documentación pertinente. Cuando se hizo evidente que los resultados de la medición no eran favorables para San Juan, la comunidad rehusó participar en más deliberaciones. Los ánimos se caldearon —milicianos ladinos de Soloma, según se dice, atacaron a los líderes de San Juan— y creció el descontento.

Al atardecer del 18 de julio de 1898 estalló el descontento, convirtiéndose en derramamiento de sangre. Sin querer reconocer que el proceso de titulación no se había resuelto, los agentes de la finca Buenos Aires habían llegado a San Juan y empezado a exigir mano de obra. Para los habitantes de San Juan, su promesa de trabajo era parte de un acuerdo que aún no se había cumplido y no estaban dispuestos a ir a la costa. Sin embargo, los agentes siguieron presionando. Al pueblo llegaron mayas de lugares alejados de San Juan, los que sumaron su resentimiento a la cólera de los ya reunidos. Cuando los agentes se retiraron a dormir al ayuntamiento, el edificio fue incendiado y, al tratar de huir de las llamas, éstos fueron atacados por la muchedumbre. Con la idea de "eliminar testigos hostiles y encubrir su crimen", la muchedumbre "se diseminó por todo el pueblo, matando hombres, mujeres y niños ladinos", además de "insultar y amenazar" a los mayas que habían cooperado con los agentes.[38] A la mañana siguiente, cuando se hizo evidente que algunos agentes o sus ayudantes se habían escapado, San Juan se preparó para las represalias inevitables.

La reacción no se hizo esperar; vino del norte y del sur. Soloma y Chiantla enviaron a sus milicias, a las que McCreery

[37] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 242.

[38] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 242.

atribuye "una cantidad desconocida" de muertes de indígenas.[39] Unas sesenta personas fueron enviadas a Huehuetenango para someterlas a juicio. A pesar de que "no existen pruebas de que la intención del gobierno haya sido despojar a San Juan de sus tierras como castigo", McCreery observa que "con las repercusiones de la violencia, los habitantes se encontraron en una posición débil para defender sus derechos".[40] Con el tiempo, los milicianos de Chiantla recibieron 113 caballerías cerca de Tocal; los de Soloma también tuvieron igual suerte. Al igual que ocurrió con los ladinos en Barillas y el Ixcán, los habitantes de Chiantla y Soloma que recibieron títulos "no contribuyeron mucho al desarrollo de sus propiedades", prefiriendo convencer de "quedarse a los que ya residían allí", reclutar "a otros siempre que fuera posible" y, simplemente, vivir de sus rentas "mientras esperaban que sus tierras adquirieran más valor".[41]

No tuvieron que esperar mucho tiempo; en unos cuantos años los afortunados reclamantes vendieron sus tierras a los dueños de las fincas en la vertiente del Pacífico. Estos no exigían que el arrendamiento de esas tierras se pagara en efectivo ni en especie, sino con mano de obra, creando así "fincas de mozos" en las tierras altas que abastecían de trabajadores estacionales las plantaciones de las tierras bajas.

San Juan nunca cesó de disputar la legitimidad del dominio que ejercían los dueños de las plantaciones sobre las tierras de la comunidad: "No sabemos cómo fue que cayeron en manos de las fincas", se lamentaba la población de San Juan en una comunicación.[42] En el transcurso de los siguientes treinta años, según escribe McCreery, San Juan opuso "una resistencia tenaz y en gran medida no violenta, pero no por eso pasiva, ante las propiedades de las fincas en su seno".[43] No fue sino hasta fines

[39] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 242. Raymond Stadelman, "Maize Cultivation in Northwestern Guatemala", en *Contributions to American Anthropology and History* 6, 33 (1940): 96-97, relata que "según cálculos hechos, por cada ladino asesinado, diez indígenas perdían la vida". McCreery en "Debt Servitude in Rural Guatemala", pág. 736, menciona la muerte de treinta ladinos, lo que debe haber costado la vida de no menos de trescientos mayas.

[40] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 243.

[41] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 243.

[42] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 245.

[43] McCreery, "Land, Labor, and Violence", pág. 249.

de la década de 1940 que las "fincas de mozos" fueron desmanteladas y que las propiedades nativas regresaron a manos de los mayas.

Conclusiones

A pesar de su aislamiento físico y psicológico, las comunidades mayas en Guatemala estuvieron expuestas a las mismas fuerzas históricas que prevalecieron en toda América Latina entre 1821 y 1920. La primera mitad de siglo después de la Independencia, sobre todo durante el régimen conservador de Rafael Carrera, fue testigo de que la mayor parte de la vida de los mayas se desarrolló dentro de una cultura de refugio concretizada en la época colonial. Descuidadas o protegidas por las políticas de Carrera, las comunidades mayas no pudieron evitar ser afectadas por los cambios radicales que se produjeron en la manera como Guatemala fue gobernada después de 1871, cuando los liberales llegaron al poder. La presidencia de Justo Rufino Barrios, en particular, marcó un cambio dramático sin precedente, a medida que Guatemala salía de su atraso colonial y se transformaba en una nación capitalista moderna, cuya base era la producción comercial del café. El Estado cafetalero representaba el progreso, la civilización y el desarrollo. Para las comunidades mayas significó la pérdida de tierra y el trabajo forzoso u obligatorio.

La literatura aquí revisada indica que en el ámbito local o comunitario, el resultado de las reformas liberales estuvo lleno de matices y variaciones. Sus efectos en Santiago Chimaltenango parecen haber sido mínimos, al contrario de lo ocurrido en Nebaj que se vio considerablemente afectado. Al igual que Santa Eulalia, San Juan Ixcoy sufrió mucho, con el trauma adicional de las represalias ejercidas por el Estado después de un levantamiento sangriento. Lo que diferencia otras partes de Guatemala es la intensidad del impacto sufrido y el grado de oposición en cada una.[44] Las desigualdades que surgieron en el siglo XIX en todo

[44] Véase Julio Castellanos Cambranes, *Café y campesinos: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897.* (Guatemala: Editorial Catriel, 1996). El surgimiento de Guatemala como "república cafetalera" se compara y

el territorio nacional siguen sin reparar, sobre todo en el área rural,[45] donde la tierra *es* la vida y despojar de sus tierras a las comunidades mayas es, pues, *despojarlas* de vida.

contrasta con otras repúblicas del Istmo en Robert G. Williams, *States and Social Evolution: Coffee and the Rise of National Governments in Central America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994).

45 El único intento de reparación se hizo a mediados de siglo durante los gobiernos de Juan José Arévalo y Jacobo Arbenz Guzmán; véanse Jim Handy, *Revolution in the Countryside: Rural Conflict and Agrarian Reform in Guatemala, 1944-1954* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1994) y Julio Castellanos Cambranes, editor, *500 años de lucha por la tierra: Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*, 2 tomos (Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1992). La situación contemporánea de Guatemala puede evaluarse en un contexto regional, consultando a Victor Bulmer-Thomas, *The Political Economy of Central America since 1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) y a Robert G. Williams, *Export Agriculture and the Crisis in Central America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986).

Indice

La Tierra de Nuestros Antepasados

El estudio histórico de Shelton H. Davis sobre la tenencia q'anjob'al de la tierra y su pérdida estuvo anteriormente disponible sólo como una tesis y, aún así, con gran dificultad. Nos place mucho tenerlo en español tanto para la gente sobre la que escribió como para los estudiosos. Es este un estudio muy detallado sobre la tenencia y la herencia indígena de la tierra en la Sierra de los Cuchumatanes; una historia fascinante sobre la pérdida de la fuente de supervivencia principal de los mayas q'anjob'ales.

Carol A. Smith
University of California, Davis

Basado en el trabajo etnográfico de campo realizado en el decenio de 1960, este libro describe un sistema indígena de tenenecia y herencia de la tierra entre los mayas hablantes del q'anjob'al del noroeste de Guatemala. Los temas que trata incluyen el proceso local para la titulación de la tierra, las categorías mayas de tenencia de la misma, la política de las disputas por herencia y los cambios demográficos y ecológicos de la tenencia de la tierra. La edición en español incluye una nueva introducción del autor y un epílogo del historiador geógrafo W. George Lovell.

Armando J. Alfonzo U.
Plumsock Mesoamerican Studies



ISSN 0252-9971